



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym

Author: Leszek Szewczyk

Citation style: Szewczyk Leszek. (2019). Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Leszek Szewczyk

Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu śląskiego



**Głoszenie słowa Bożego
w środowisku zsekularyzowanym**

Prace Naukowe



Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 3809

Leszek Szewczyk

Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym

Redaktor serii: Prace Wydziału Teologicznego
Józef Budniak

Recenzent
Jan Kochel

Spis treści

Wykaz skrótów	17
-------------------------	----

Wstęp	21
-----------------	----

Rozdział I

Sekularyzacja jako współczesny kontekst przepowiadania słowa Bożego	33
1. Współczesny kontekst przepowiadania słowa Bożego	33
1.1. Postmodernizm	34
1.2. Globalizacja	36
1.3. Nihilizm	38
1.4. Nowe prądy filozoficzne i fenomeny kulturowe	39
2. Zagadnienie sekularyzacji	43
2.1. Pojęcie sekularyzacji w naukach społecznych	44
2.2. Typy i rodzaje sekularyzacji	50
2.3. Spory wokół teorii sekularyzacji	51
2.4. Sekularyzacja w nauczaniu Kościoła powszechnego i teologii	56
3. Przyczyny sekularyzacji	64
3.1. Przyczyny sekularyzacji według nauk społecznych	64
3.2. Refleksja teologiczna o przyczynach sekularyzacji	65
4. Pozytywne aspekty sekularyzacji	68
5. Sekularyzacja jako zagrożenie	70
5.1. Sekularyzm jako wynik sekularyzacji	71
5.2. Sekularyzacja a ateizm	75
6. Sekularyzacja jako wyzwanie	77

Rozdział II

Środowisko zsekularyzowane jako adresat przepowiadania słowa Bożego	83
1. Cechy środowiska zsekularyzowanego	85
1.1. Obojętność religijna	86
1.2. Relatywizm moralny	88
2. Polska jako kraj zsekularyzowany?	89
2.1. Polska na sekularyzacyjnej ścieżce	89

2.2. Kierunki rozwoju religijności w Polsce	91
3. Człowiek zsekularyzowany	93
3.1. Ogólna charakterystyka człowieka zsekularyzowanego	94
3.2. Przejawy sekularyzacji w życiu człowieka	97
3.2.1. Autodeklaracja	98
3.2.2. Ortodoksja	99
3.2.3. Praktyki religijne	101
3.2.4. Wpływ deklarowanych poglądów na wybory moralne	103
3.2.5. Brak identyfikacji z religią i Kościołem	105
4. <i>Nowa ewangelizacja</i> jako odpowiedź Kościoła na sekularyzację	106
4.1. Definicja <i>nowej ewangelizacji</i>	107
4.2. Adresaci <i>nowej ewangelizacji</i>	108
4.3. Struktura i metoda <i>nowej ewangelizacji</i>	109
4.4. Zasadnicze treści <i>nowej ewangelizacji</i>	111
5. Bezpośrednie oddziaływanie i zwrot do osób zsekularyzowanych.	113
6. Wnioski dla przepowiadania słowa Bożego.	120

Rozdział III

Głosiciel słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym	125
1. Postrzeganie kapłana, głosiciela słowa Bożego przez środowisko zsekularyzowane	127
1.1. Obraz kapłana	128
1.2. Obraz kaznodziei	130
1.3. Oczekiwania wobec kapłana – głosiciela słowa Bożego	131
2. Kapłan w środowisku zsekularyzowanym	133
2.1. Potrzeba kapłanów	133
2.2. Tożsamość kapłana	135
2.3. Duchowość kapłana	137
2.3.1. Powołany do świętości przyjaciel Chrystusa	138
2.3.2. Człowiek modlitwy	140
2.3.3. Sługa słowa	142
3. Kaznodzieja w środowisku zsekularyzowanym	144
3.1. Duchowość kaznodziei	144
3.2. Wiara głosiciela słowa Bożego	146
3.3. Świadectwo głosiciela słowa Bożego	148
3.4. Przewodnik ludu Bożego i przyjaciel człowieka	150
4. Zadania głosiciela słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym	154
4.1. Budzić pragnienie Chrystusa w sercach słuchaczy	156
4.2. Głosić z posłania i w imieniu Kościoła	158
4.3. Głosić odważnie na rozstajach dróg	159
4.4. Głosić mimo niesprzyjających okoliczności i zagrożeń	161
5. Wpływ sekularyzacji na formację głosiciela słowa Bożego	165
5.1. Formacja seminaryjna	166
5.2. Formacja poseminaryjna	168

Rozdział IV

Treść przepowiadania kaznodziejskiego w środowisku zsekularyzowanym	171
1. Tradycyjne treści przepowiadania kaznodziejskiego	174
1.1. Kaznodziejska wierność Bogu i człowiekowi	174
1.2. Właściwe proporcje w głoszeniu prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego	182
1.3. Hierarchia prawd wiary w przepowiadaniu słowa Bożego	186
2. Szczegółne akcenty w treści przepowiadania w środowisku zsekularyzowanym	188
2.1. Od dogmatu do kerygmatu	188
2.2. Prowadzenie do wiary jako osobowego spotkania z Chrystusem	196
2.3. Głoszenie Boga prawdziwego	201
2.4. Jezus Chrystus – jedyny Zbawiciel człowieka	205
2.5. Odpowiedź na ludzkie pragnienia i pytania	208
2.6. Od ewangelizacji do mistagogii	215
3. Okoliczności wpływające na treść głoszenia	218
3.1. Liturgiczny kontekst przepowiadania	219
3.2. Misterium paschalne Jezusa Chrystusa	221
3.3. Pozostałe wydarzenia roku liturgicznego	223
3.4. Inne okoliczności	227

Rozdział V

Elementy formalne przepowiadania kaznodziejskiego w środowisku zsekularyzowanym	233
1. Przekaz wierny Biblii	235
1.1. Wierność językowi Biblii	236
1.2. Prostota przekazu	239
1.3. Entuzjazm głoszenia	243
2. Język przepowiadania słowa Bożego	245
2.1. Język egzystencjalny	250
2.2. Obrazowość przepowiadania	253
2.3. Język propozycji	257
3. Język dialogu i empatii	259
3.1. Od monologu do dialogu	259
3.2. Empatia	263
4. Właściwa argumentacja	265
5. Konieczność zachowania <i>sacrum</i>	270
Zakończenie	277
Bibliografia	283
Summary	319
Zusammenfassung	323

Table of contents

List of abbreviations	17
---------------------------------	----

Introduction	21
------------------------	----

Chapter I

Secularisation as a contemporary context of preaching the word of God	33
1. Contemporary context of preaching the word of God	33
1.1. Postmodernism	34
1.2. Globalisation	36
1.3. Nihilism	38
1.4. New philosophical trends and cultural phenomena	39
2. The issue of secularisation	43
2.1. The notion of secularisation in social sciences	44
2.2. Types and categories of secularisation	50
2.3. Disputes concerning the theory of secularisation	51
2.4. Secularisation in the teaching of the Church and theology	56
3. Causes of secularisation	64
3.1. Causes of secularisation according to social sciences	64
3.2. Theological reflection on the cause of secularisation	65
4. Positive aspects of secularisation	68
5. Secularisation as a threat	70
5.1. Secularism as a result of secularisation	71
5.2. Secularisation versus atheism	75
6. Secularisation as a challenge	77

Chapter II

Secularised environment as an addressee of preaching the word of God	83
1. Features of the secularised environment	85
1.1. Religious indifference	86
1.2. Moral relativism	88
2. Poland as a secularised country?	89
2.1. Poland on the secularisation path	89

2.2. Direction of development of religiousness in Poland	91
3. Secularised man	93
3.1. General characteristics of secularized man	94
3.2. Manifestations of secularisation in Poland	97
3.2.1. Auto-declaration	98
3.2.2. Orthodoxy	99
3.2.3. Religious practices	101
3.2.4. Impact of declared beliefs on moral choices	103
3.2.5. Lack of identification with religion and the Church	105
4. <i>New evangelisation</i> as the Church's response to secularisation	106
4.1. Definition of <i>the new evangelization</i>	107
4.2. Addressees of <i>the new evangelization</i>	108
4.3. Structure and method of <i>the new evangelization</i>	109
4.4. The major message of <i>the new evangelization</i>	111
5. Direct impact and outreach to secularised persons	113
6. Conclusions for preaching the word of God	120

Chapter III

Preacher of the word of God in the secularised environment	125
1. Reception of a priest, a preacher of the word of God by the secularised environment	127
1.1. Image of a priest	128
1.2. Image of a preacher	130
1.3. Expectations for a priest – a preacher of the word of God	131
2. A priest in the secularised environment	133
2.1. A need for priests	133
2.2. Identity of a priest	135
2.3. Spirituality of a priest	137
2.3.1. A friend of Christ called to sainthood	138
2.3.2. A man of prayer	140
2.3.3. A servant of the word	142
3. A preacher in the secularised environment	144
3.1. Spirituality of a preacher	144
3.2. Faith of a preacher of the word of God	146
3.3. Testimony of a preacher of the word of God	148
3.4. A leader of the people of God and a friend of a man	150
4. Tasks of a preacher of the word of God in the secularised environment	154
4.1. To evoke the need for Christ in hearts of listeners	156
4.2. To preach with the authority and in the name of the Church	158
4.3. To preach at the crossroads	159
4.4. To preach in spite of unfriendly conditions and dangers	161
5. Impact of secularisation on a formation of a preacher of the word of God	165
5.1. Seminary formation	166
5.2. Post-seminar formation	168

Chapter IV

Content of preaching in the secularised environment	171
1. Traditional content of preaching	174
1.1. A preacher's faithfulness to God and a man	174
1.2. Appropriate proportions in preaching the articles of faith and rules of the Christian life	182
1.3. Hierarchy of the articles of faith in preaching the word of God	186
2. Detailed emphasis in preaching in the secularised environment	188
2.1. From a dogma to kerygma	188
2.2. Leading to faith as a personal encounter with Christ	196
2.3. Preaching the real God	201
2.4. Jesus Christ – the only Saviour of mankind	205
2.5. The answer of human desires and questions	208
2.6. From evangelisation to mystagogy	215
3. Circumstances affecting the content of preaching	218
3.1. Liturgical context of preaching	219
3.2. Passover Mystery of Jesus Christ	221
3.3. Other events of a liturgical year	223
3.4. Other circumstances	227

Chapter V

Formal elements of preaching in the secularised environment	233
1. A message faithful to the Bible	235
1.1. Faithfulness to the language of the Bible	236
1.2. Simplicity of the message	239
1.3. Enthusiasm of preaching	243
2. A language of preaching the word of God	245
2.1. Existential language	250
2.2. Imagery of preaching	253
2.3. Language of proportions	257
3. Language of a dialogue and empathy	259
3.1. From a monologue to a dialogue	259
3.2. Empathy	263
4. Appropriate argumentation	265
5. the need to maintain <i>sacrum</i>	270
Conclusion	277
Bibliography	283
Summary	219
Zusammenfassung	323

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	17
---------------------------------	----

Einleitung	21
----------------------	----

Kapitel I

Säkularisierung als zeitgenössischer Kontext der Verkündigung des Wortes Gottes	33
---	----

1. Zeitgenössischer Kontext der Verkündigung des Wortes Gottes	33
1.1. Postmoderne	34
1.2. Globalisierung	36
1.3. Nihilismus	38
1.4. Neue philosophische Trends und kulturelle Phänomene	39
2. Die Frage nach der Säkularisierung	43
2.1. Konzept der Säkularisierung in Sozialwissenschaften	44
2.2. Typen und Arten der Säkularisierung	50
2.3. Streitigkeiten über die Säkularisierungstheorie	51
2.4. Säkularisierung in der Lehre der Universalkirche und der Theologie	56
3. Ursachen der Säkularisierung	64
3.1. Ursachen der Säkularisierung nach den Sozialwissenschaften	64
3.2. Theologische Erwägung über die Ursachen der Säkularisierung	65
4. Die positiven Aspekte der Säkularisierung	68
5. Säkularisierung als Bedrohung	70
5.1. Säkularismus als Folge der Säkularisierung	71
5.2. Säkularisierung und Atheismus	75
6. Säkularisierung als Herausforderung	77

Kapitel II

Die säkularisierte Gesellschaft als Empfänger der Verkündigung des Wortes Gottes	83
--	----

1. Merkmale der säkularisierten Gesellschaft	85
1.1. Religiöse Gleichgültigkeit	86
1.2. Moralischer Relativismus	88

2. Polen als säkularisiertes Land?	89
2.1. Polen auf dem Säkularisierungspfad	89
2.2. Richtungen der religiösen Entwicklung in Polen	91
3. Der säkularisierte Mensch	93
3.1. Allgemeine Charakteristik des säkularisierten Menschen	94
3.2. Anzeichen der Säkularisierung im menschlichen Leben	97
3.2.1. Selbstmanifest	98
3.2.2. Orthodoxie	99
3.2.3. Religiöse Praktiken	101
3.2.4. Einfluss manifestierter Ansichten auf moralische Entscheidungen	103
3.2.5. Mangel an Selbstdentifizierung mit Religion und Kirche	105
4. <i>Neuevangelisierung</i> als Antwort der Kirche auf die Säkularisierung	106
4.1. Definition <i>der Neuevangelisierung</i>	107
4.2. Empfänger <i>der Neuevangelisierung</i>	108
4.3. Struktur und Methode <i>der Neuevangelisierung</i>	109
4.4. Wesentliche Inhalte <i>der Neuevangelisierung</i>	111
5. Direkter Einfluss und die Wendung zu den Säkularisierten	113
6. Schlussfolgerungen für die Verkündigung des Wortes Gottes	120

Kapitel III

Der Verkündiger des Wortes Gottes in der säkularisierten Gesellschaft	125
1. Die Wahrnehmung des Priesters, des Verkündigers des Wortes Gottes durch die säkularisierte Gesellschaft	127
1.1. Das Abbild der Priester	128
1.2. Das Abbild der Prediger	130
1.3. Erwartungen an den Priester – den Verkündiger des Wortes Gottes	131
2. Der Priester in der säkularisierten Gesellschaft	133
2.1. Der Bedarf an Priestern	133
2.2. Die Identität des Priesters	135
2.3. Die Geistigkeit des Priesters	137
2.3.1. Ein zur Heiligkeit berufener Freund Christi	138
2.3.2. Ein Mensch des Gebets	140
2.3.3. Ein Diener des Wortes	142
3. Der Prediger in der säkularisierten Gesellschaft	144
3.1. Die Geistigkeit des Predigers	144
3.2. Der Glaube des Verkündigers des Wortes Gottes	146
3.3. Das Zeugnis des Verkündigers des Wortes Gottes	148
3.4. Ein Begleiter des Volkes Gottes und ein Freund des Menschen	150
4. Aufgaben des Verkündigers des Wortes Gottes in der säkularisierten Gesellschaft	154
4.1. Die Erweckung des Bedürfnisses nach Christi in den Herzen der Zuhörer	156
4.2. Verkündigen in der Sendung und im Namen der Kirche	158
4.3. Verkündigen mit Mut am Scheideweg	159
4.4. Verkündigen trotz ungünstiger Umstände und Bedrohungen	161

5. Einfluss der Säkularisierung auf die Bildung des Verkündigers des Wortes Gottes	165
5.1. Die Bildung im Seminar	166
5.2. Die Bildung nach dem Seminar	168

Kapitel IV

Inhalte der Verkündigung der Prediger in der säkularisierten Gesellschaft	171
1. Traditionelle Inhalte der Verkündigung der Prediger	174
1.1. Predigertreue zu Gott und zum Menschen	174
1.2. Angemessene Größenverhältnisse bei der Verkündigung der Glaubenswahrheiten und der Prinzipien des christlichen Lebens	182
1.3. Hierarchie der Glaubenswahrheiten in der Verkündigung des Wortes Gottes	186
2. Bedeutsamkeiten in den Inhalten der Verkündigung in der säkularisierten Gesellschaft	188
2.1. Vom Dogma zum Kerygma	188
2.2. Die Begleitung zum Glauben als persönliche Begegnung mit Christus	196
2.3. Die Verkündigung des wahren Gottes	201
2.4. Jesus Christus – der einzige Erlöser des Menschen	205
2.5. Antwort auf menschliche Bedürfnisse und Fragen	208
2.6. Von der Evangelisierung zur Mystagogie	215
3. Den Verkündigungsinhalt beeinflussende Umstände	218
3.1. Liturgischer Kontext des Verkündigens	219
3.2. Das Pascha-Mysterium von Jesus Christus	221
3.3. Andere Ereignisse des liturgischen Jahres	223
3.4. Andere Umstände	227

Kapitel V

Die formalen Elemente der Verkündigung der Prediger in der säkularisierten Gesellschaft	233
1. Der Bibel treue Botschaft	235
1.1. Worttreue zur Bibel	236
1.2. Einfachheit der Botschaft	239
1.3. Begeisterung des Verkündigers	243
2. Die Sprache des Verkündigers des Wortes Gottes	245
2.1. Existenzielle Sprache	250
2.2. Bildhaftigkeit des Verkündigers	253
2.3. Sprache des Vorschlags	257
3. Die Sprache des Dialogs und der Empathie	259
3.1. Vom Monolog zum Dialog	259
3.2. Empathie	263
4. Eine angemessene Argumentation	265
5. Die Notwendigkeit der Bewahrung <i>des Sacrum</i>	270

Schlusswort 277

Bibliografie 283

Summary 319

Zusammenfassung 323

Wykaz skrótów

- CA – Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”* (1991)
- CaT – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”* (1979)
- ChL – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie „Christifideles laici”* (1988)
- CV – Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (2009)
- DA – Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* (1965)
- DB – Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”* (1965)
- DCE – Benedykt XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej „Deus Caritas est”* (2006)
- DH – Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne* (2014)
- DK – Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”* (1965)
- DM – Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”* (1965)
- DPŻK – Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (1994)
- DV – Jan Paweł II, *Encyklika o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata „Dominum et Vivificantem”* (1986)
- DWR – Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* (1965)
- EA – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in America”* (1999)
- EE – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”* (2003)
- EG – Franciszek, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii gaudium”* (2013)
- EI – *Instrukcja Kongregacji ds. Biskupów na temat pasterskiej posługi biskupów „Ecclesiae imago”* (1973)

- EN – Paweł VI, *Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”* (1975)
- EO – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Oceania”* (2001)
- ES – Paweł VI, *Encyklika o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji „Ecclesiam suam”* (1964)
- EV – Jan Paweł II, *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium vitae”* (1995)
- FR – Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem „Fides et ratio”* (1998)
- IBK – Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993)
- IOe – Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o należytych wykonywaniu Konstytucji o świętej Liturgii „Inter Oecumenici”* (1964)
- KDK – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (1964)
- KGS – Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (1999)
- KK – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (1964)
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994
- KL – Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”* (1964)
- KO – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei verbum”* (1964)
- KPK – *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984
- KPP – Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* (2002)
- LcD – Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede. L’annuncio e la catechesi della Conferenza Episcopale Italiana, *Lettera ai cercatori di Dio* (2009)
- LCF – Les Évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle*, III. Lettre aux catholiques de France (1997)
- LI – Kongregacja Kultu Bożego, *Trzecia instrukcja wykonawcza do Konstytucji o Liturgii „Liturgicae instaurationes”* (1970)
- NMI – Jan Paweł II, *List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 „Novo millennio ineunte”* (2001)
- OIK – Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna instrukcja katechetyczna* (1971)
- ONRLK – *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza. Z trzeciego wydania Mszału rzymskiego*, Poznań 2004

- OP – *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2005²
- OSM – *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2005³
- OWMR – *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału rzymskiego*, Poznań 2004
- PdV – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”* (1992)
- PF – Benedykt XVI, *List apostolski ogłaszający Rok Wiary „Porta fidei”* (2011)
- PG – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata „Pastores gregis”* (2003)
- PMW – United States Conference of Catholic Bishops, *Preaching the Mystery of Faith: The Sunday Homily* (2013)
- RH – Jan Paweł II, *Encyklika o Jezusie Chrystusie Odkupicielu człowieka „Redemptor hominis”* (1979)
- RM – Jan Paweł II, *Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego „Redemptoris missio”* (1990)
- RP – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła „Reconciliatio et paenitentia”* (1984)
- RS – Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja dotycząca norm sprawowania Eucharystii „Redemptionis sacramentum”* (2004)
- SCA – Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła „Sacramentum caritatis”* (2007)
- TMA – Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio Millennio Adveniente”* (1994)
- UR – Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (1964)
- VC – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie „Vita consecrata”* (1996)
- VD – Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”* (2010)
- VS – Jan Paweł II, *Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła „Veritatis splendor”* (1993)
- WLM – Kongregacja Kultu Bożego, *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego* (1981)
- ZFK – *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999

Pismo Święte cytuje się według *Biblii Tysiąclecia*, Poznań 2002⁵, łącznie z zawartymi tam skrótami.

Wstęp

Głoszenie Ewangelii ludziom żyjącym w określonym kontekście historycznym jest podstawową funkcją Kościoła. Przepowiadanie słowa Bożego, tak jak całe posługiwanie duszpasterskie, powinno uwzględniać nie tylko koźnienie historyczne, ale również podstawowe uwarunkowania ludzkiego życia. Znajomość warunków życia, potrzeb egzystencjalnych i duchowych współczesnych słuchaczy pozwala odnajdywać najbardziej adekwatną do dzisiejszych uwarunkowań koncepcję kaznodziejstwa. Wymaga to przeprowadzenia diagnozy obecnej rzeczywistości poprzez rozpoznanie przeszkód utrudniających dotarcie do słuchaczy. Uwzględnianie w praktyce przepowiadania słowa Bożego stale „zmieniających się uwarunkowań historycznych, środowiskowych, kulturowych i komunikacyjnych jest wymogiem wierności Bogu, który przemawiając przez proroków i przez Chrystusa, czynił to w sposób odpowiadający kulturze danej epoki. Jest także wymogiem wierności człowiekowi, który doświadczać umiejętności uwzględniania kontekstów jego życia ze strony nadawców reprezentujących różne sektory kultury masowej – ma prawo oczekiwać podobnej umiejętności od głośiciela słowa Bożego”¹.

Zadaniem kaznodziejów jest budowanie łączności pomiędzy głoszonym słowem Boga a epoką nowożytną, w której to słowo nabiera konkretnego znaczenia. Przemiany społeczno-kulturowe stawiają liczne wymagania w zakresie treści, formy i stylu przepowiadanego słowa oraz pełnią rolę filtrów sprzyjających lub blokujących kaznodziejski przekaz². Współczesnym kontekstem przepowiadania słowa Bożego jest zjawisko sekularyzacji i liczne ideologie naznaczone jej skutkami³. Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* analizuje niektóre wyzwania współczesnego świata oraz omawia wyzwania kulturowe, do których zalicza sekularyzację. Papież zauważa, że proces

¹ W. Przyczyna, G. Siwek, *O metodologii homiletyki*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 (2002), s. 291.

² M. Kalinowski, *Spoleczne uwarunkowania przepowiadania*, „Roczniki Teologiczne” 46,6 (1999), s. 139.

³ R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 229.

sekularyzacji ma na celu sprowadzenie wiary i Kościoła do sfery prywatnej i wewnętrznej. Proces ten, negując wszelką transcendencję, spowodował „wzrastającą deformację etyczną, osłabienie poczucia grzechu osobistego i społecznego oraz stopniowy wzrost relatywizmu, co powoduje ogólną dezorientację, zwłaszcza w okresie dojrzewania i młodości, tak bardzo narażonym na zranienie przez zmiany” (EG 64). Jednocześnie papież Franciszek przypomina o konieczności głoszenia Ewangelii tym, „którzy nie znają Jezusa Chrystusa lub zawsze Go odrzucali. Wielu z nich, ogarniętych tęsknotą za obliczem Boga, szuka Go w skrytości, również w krajach o starej tradycji chrześcijańskiej. Wszyscy mają prawo przyjąć Ewangelię” (EG 14). Głoszenie słowa Bożego skierowane powinno być do tych, którym się wydaje, „że są wolni, kiedy są daleko od Pana, nie zdając sobie sprawy, że zasadniczo pozostają sierotami bez ratunku, bez domu, do którego można by zawsze wrócić. Przestają być pielgrzymami i zamieniają się w błądzących, zawsze krążących wokół siebie, nigdzie nie dochodząc” (EG 170). Dlatego głosiciel słowa Bożego nie może wykonywać swej misji w izolacji od dokonujących się w świecie przemian, wskutek których całe kraje i narody, w których niegdyś kwitła religia i życie chrześcijańskie, podlegają procesowi zubożenia religijnego (ChL 34).

Przepowiadanie słowa Bożego dokonuje się przy pomocy słowa ludzkiego i jako takie ze swej istoty i we wszystkich czasach przeżywa kryzys. Obecnie mówi się między innymi o kryzysie, który dotknął głosicieli słowa Bożego. Wielu z nich nie potrafi nadążyć za szybko zmieniającą się rzeczywistością otaczającego świata, coraz gorzej też rozumie „współczesnego człowieka, który coraz mniej chce być biernym, milczącym słuchaczem stojącym pod amboną”⁴.

Przemiany w religijności i duchowości nie są pozbawione wpływu zjawisk i procesów, które dokonują się w całym społeczeństwie. Diagnozowanie, interpretacja i wyjaśnianie dokonujących się przekształceń w strukturze i funkcjach religii, badanie stanu i dynamiki świadomości religijnej jest zadaniem socjologii⁵. Podejście socjologiczne pozwala analizować zjawisko sekularyzacji jako fakt społeczny. Zaś teologia dokonuje analizy zjawiska sekularyzacji jako pewnego modelu wyjaśniania rzeczywistości religijnej. Sekularyzacja, jak wszystkie zjawiska dotyczące człowieka, nie może być interpretowana jedynie negatywnie ani też całkowicie pozytywnie. Jest zjawiskiem wieloznacznym, stwarza bowiem pewne ryzyko, a jednocześnie otwiera przed człowiekiem nowe możliwości⁶.

⁴ J. Bagrowicz, „Słowa jak gromy mówiące”. O mocy słowa przepowiadania, w: *Przekaz mojemu ludowi co mówi Bóg. Ewolucja czy kryzys przepowiadania?*, red. K. Klauza, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2007, s. 31.

⁵ J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 25.

⁶ F. Crespi, *Proces sekularyzacji: od desakralizacji do religii*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 129, 130.

Również w Polsce konieczne jest systematyczne dostosowywanie posługi przepowiadania słowa Bożego do dokonujących się przemian kulturowych i religijnych. Przemiany te przyczyniły się do zaistnienia nowego kontekstu społeczno-kulturowego dla religii i Kościoła w Polsce, który można obecnie określić terminem: „społeczeństwo czasu transformacji”⁷. Przez wiele lat utrzymywał się pogląd, że procesy sekularyzacyjne w Polsce nie są tak silne jak w krajach zachodnich oraz że Polskę ominął „sekularyzm galopujący”. Jednak wielu socjologów religii wskazuje na istnienie w Polsce „sekularyzmu pełzającego”, który powoli doprowadza do erozji tradycyjnej religijności⁸. Instytut Pew Research Center opublikował w 2018 roku raport na temat procesów sekularyzacyjnych na świecie. W badaniach uwzględniano następujące kryteria: autoidentyfikację z określoną tradycją religijną, uczestnictwo w nabożeństwach, praktykę codziennej modlitwy osobistej i znaczenie religii w życiu badanych. Z badań wynika, że w „kryterium pierwszym – identyfikacja z daną tradycją – spadek wśród Polaków jest spory, ale nie dramatyczny (6 pkt. proc.), co sytuuje nas niedaleko europejskiej średniej. Jednak w pozostałych trzech kryteriach Polska jest najszybciej sekularyzującym się krajem świata”⁹. Z badań stanowiących podstawę raportu wynika, że polska religijność jest bardzo słabo powiązana z osobistym zaangażowaniem (indywidualna modlitwa, czytanie Biblii, refleksja nad sensem życia) i często sprowadza się do uczestnictwa w nabożeństwach¹⁰. Procesy sekularyzacyjne przyczyniają się do odejścia wielu ludzi wierzących od religii kościelnie zadekretowanej ku indywidualizacji przekonań i zachowań światopoglądowych¹¹.

Nowe perspektywy, które otwiera zjawisko sekularyzacji, dotyczą także teologii, w tym również teologii homiletycznej. Współczesne przepowiadanie słowa Bożego w Polsce powinno być skierowane także do słuchaczy oddalonych od Boga i Kościoła, do słuchaczy zsekularyzowanych. Bowiem adresatami głoszonego słowa są coraz częściej nie tylko słuchacze wierzący, ale również niewierzący, którzy niejako przez przypadek zasiedli bezpośrednio pod amboną. Kaznodzieja powinien mieć świadomość, że konieczne jest systematyczne dostosowywanie posługi przepowiadania słowa Bożego do dokonujących się przemian kulturowych i religijnych. Zadaniem głosicieli słowa Bożego jest wytrwałe poszukiwanie odpowiedniej treści i właściwej formy przepowiadania

⁷ K. Świś, *Aktualny kontekst społeczno-kulturowy jako zagrożenie dla wiary*, w: *Duszpaństwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świś, Lublin 2013, s. 63.

⁸ W. Śmigiel, *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 61,6 (2014), s. 43.

⁹ P. Sikora, *Polska niekatolicka*, „Tygodnik Powszechny” (2018), nr 28, s. 11.

¹⁰ Tamże.

¹¹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekularyzacja – wróg czy sprzymierzeniec Kościoła katolickiego w Polsce?*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 274.

skierowanego do zsekularyzowanych adresatów. Również w procesie programowania kaznodziejstwa nie może zabraknąć uwzględniania systematycznie poszerzającego się środowiska zsekularyzowanego.

Adresatami głoszonego słowa Bożego są nie tylko słuchacze głęboko wierzący i zaangażowani w życie wspólnoty Kościoła, ale również szukający, błędzący, obojętni, a nawet niewierzący. Obecność w gronie słuchaczy głoszonego słowa osób niewierzących oraz osób odchodzących od wiary otwiera nowe pole dla kaznodziejstwa. Przepowiadanie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym dokonuje się, także w warunkach polskich, podczas zgromadzeń liturgicznych. Osoby zsekularyzowane są uczestnikami takich zgromadzeń, zwłaszcza podczas większych świąt kościelnych (np. w Boże Narodzenie, Wielkanoc, uroczystość Wszystkich Świętych czy w Środę Popielcową) lub z racji rodzinnych czy przyjacielskich w związku z celebracjami wpisanymi w kolejne etapy ludzkiego życia (chrzest, sakrament małżeństwa, pogrzeb). Mogą również być słuchaczami kazań i homilii radiowych i telewizyjnych¹². Posługa głoszenia słowa Bożego powinna w coraz szerszym zakresie uwzględniać potrzebę przepowiadania prowadzącego do wzbudzenia i rozwoju wiary oraz do spotkania z Chrystusem. Przepowiadanie to adresowane jest do niewierzących, pogan, ochrzczonych, ale potrzebujących nawrócenia¹³.

Zagadnienie sekularyzacji jest przedmiotem badań z zakresu filozofii, socjologii, teologii i historii. Refleksję nad najnowszymi stanowiskami wokół sporów dotyczących teorii sekularyzacji, przyczyn sekularyzacji, teologii sekularyzacji oraz wpływu sekularyzacji na postawy religijne podejmowali między innymi:

¹² J. Twardy, *Homilia jako antidotum na dechrystianizację*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 143; M. Dąbrowka, *Jak przepowiadać do tych, którzy nie chcą słuchać? Psychologiczno-dydaktyczny model homilii H. Arensa jako próba dotarcia do słuchacza zdechrystianizowanego*, w: *Jak przepowiadać dziś? Głoszenie słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary*, red. S. Dyk, W. Czupryński, Olsztyn 2014, s. 123. Jürgen Ziemer, odwołując się do doświadczeń kaznodziejstwa w niemieckim obszarze językowym, wspomina o tzw. słuchaczach przypadkowych. Głównym powodem ich obecności w kościele „nie jest ani zainteresowanie mszą, ani tym bardziej głoszone słowo Boże. Przypadki, które przemieniają ludzi w słuchaczy kazań, mogą być bardzo różnorakie: często są to turystyczne bądź kulturowe zainteresowania a także estetyczne potrzeby, które przy okazji prowadzą do kontaktu z kościelnym przepowiadaniem [...]. Istnieje pewna grupa młodych ludzi, dla których stało się już zwyczajem nie chodzić do kościoła w niedzielę, ale ponieważ odwiedzają rodziców, towarzyszą im także w nabożeństwie zgodnie z mottem: »Dlaczego nie jeszcze raz?« [...] Być »przypadkowo« w kościele niekoniecznie oznacza bycie tam pod przymusem lub z własnym wewnętrznym oporem. Często wszakże istnieje szczątkowe zainteresowanie wiarą i Kościołem lub przynajmniej bezpośrednia ciekawość wyrażona słowem: »Zobaczmy«” – J. Ziemer, *Predigt über den Zaun. Plädoyer für die zufälligen Hörer*, w: *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*, red. W. Engemann, C. Grethlein, Leipzig 2001, s. 225, 226.

¹³ Zob. R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła...*, s. 229–240.

Józef Baniak¹⁴, Peter Berger¹⁵, Marc Breuer¹⁶, José Casanova¹⁷, Karel Dobbelaere¹⁸, Andrzej Draguła¹⁹, Horst Dreier²⁰, Piergiorgio Grassi²¹, Jurgen Habermas²², Franz-Xaver Kaufmann²³, Paweł Mazanka²⁴, Martin Rhonheimer²⁵ i Charles Taylor²⁶. Wymienieni autorzy, omawiając zagadnienie sekularyzacji, czynią to niejednokrotnie w określonych, mocno zawężonych aspektach. Problematyką sekularyzacji i określeniem kontekstu społeczno-kulturowego dla religii i Kościoła w Polsce zajmują się zwłaszcza Janusz Mariański²⁷ i Wojciech Świątkiewicz²⁸.

Konieczność podejmowania zagadnień związanych z dostosowaniem teorii i działalności pastoralnej do dzisiejszych uwarunkowań społeczno-kulturowych dostrzegana jest tak przez teologów zagranicznych (Klemens Armbruster²⁹, Arnd Bünker³⁰, Tomáš Halík³¹, Stefan Knobloch³², Martin Kirschner³³, Matthias

¹⁴ J. Baniak, *Wokół sporów o sekularyzację: szansa czy zagrożenie?*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. tegoż, Poznań 2006, s. 7–14.

¹⁵ P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997; tenże, *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 96–112.

¹⁶ M. Breuer, *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden 2012.

¹⁷ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.

¹⁸ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008.

¹⁹ A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010.

²⁰ H. Dreier, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018.

²¹ P. Grassi, *Secolarizzazione e teologia*, Urbino 1992.

²² J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 54,9 (2002), s. 8–21; tenże, *Między naturalizmem a religią*, Warszawa 2012.

²³ F.X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, Kraków 2004; tenże, *Umstrittene Säkularisierung*, „Stimmen der Zeit” 2 (2013), s. 137–140.

²⁴ P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003.

²⁵ M. Rhonheimer, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Freiburg–Basel–Wien 2012.

²⁶ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków 2002.

²⁷ J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją*, Lublin 2003; tenże, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011; tenże, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość...*; tenże, *Tendencje rozwojowe w polskim katolicyzmie – diagnoza i prognoza*, „Teologia Praktyczna” 12 (2011), s. 7–24.

²⁸ W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010.

²⁹ K. Armbruster, *Von der Krise zur Chance. Wege zu einer erfolgreichen Gemeindepastoral*, Freiburg 1999.

³⁰ A. Bünker, *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland*, Münster 2010.

³¹ T. Halík, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, Kraków 2011.

³² S. Knobloch, *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg im Breisgau 2006.

³³ M. Kirschner, *Gotteszeugnis in der Spätmoderne. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche*, Würzburg 2006.

Sellmann³⁴, Christoph Theobald³⁵ i Robert Zollitsch³⁶), jak i polskich (między innymi: Robert Biel³⁷, Ryszard Kamiński³⁸, Andrzej Napiórkowski³⁹, Wiesław Przygoda⁴⁰ i Kazimierz Świąt⁴¹).

Badania podejmowane z zakresu teologii homiletycznej, a odwołujące się do przepowiadania w środowisku zsekularyzowanym podejmowali zagraniczni teolodzy, między innymi: Mary Kim Eunjo⁴², Albrecht Grözinger⁴³, Michael Herbst⁴⁴, Jan Hermelink⁴⁵, Richard Hartmann⁴⁶, David Lose⁴⁷, Józef Ratzinger⁴⁸, Robert Stephen Reid⁴⁹, Thomas Scirghi⁵⁰, James A. Wallace⁵¹, Joachim Wanke⁵²

³⁴ M. Sellmann, *Säkularität. Die große Chance modernen Christseins*, w: *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter*, red. J. Söder, H. Schönmann, Freiburg 2016, s. 64–85.

³⁵ Ch. Theobald, *Christentum als Stil für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg–Basel–Wien 2018.

³⁶ R. Zollitsch, *Gott erfahren in einer säkularen Welt*, w: *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter*, red. J. Söder, H. Schönmann, Freiburg 2016, s. 250–282.

³⁷ R. Biel, *Kościół Wielkiej Soboty. Paschalna wizja Kościoła w ujęciu kardynała Kurta Kocha*, Tarnów 2012.

³⁸ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997.

³⁹ A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary*, „Teologia Praktyczna” 14 (2013), s. 17–41.

⁴⁰ W. Przygoda, *Dialog mit der Nichtglaubenden als Herausforderung für die Kirche*, w: *Teil oder Fremdkörper. Die Positionierung der Kirchen in postkommunistischen Gesellschaften*, red. M. Polak, T. Kowalczyk, P. Slouk, Gniezno–Wien 2016, s. 101–117; *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąt, Lublin 2013.

⁴¹ K. Świąt, *Aktualny kontekst społeczno-kulturowy...*, s. 57–78.

⁴² M.K. Eunjo, *Preaching in an Age of Globalization*, Louisville 2010.

⁴³ A. Grözinger, *Vom unbekannten Gott erzählen Agnostizismus, Atheismus und Predigt*, w: *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus*, red. U. Roth, J. Seip, B. Spielberg, München 2014, s. 149–157.

⁴⁴ M. Herbst, *Wie sollen wir denn heute noch predigen? Plädoyer für eine Homiletik in der Postmoderne*, w: *Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium*, red. M. Reppenhagen, Neukirchen-Vluyn 2010, s. 206–230.

⁴⁵ J. Hermelink, *Ohne Gott predigen? Theoretische Einwände und ein praktischer Versuch*, w: *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus*, red. U. Roth, J. Seip, B. Spielberg, München 2014, s. 158–167.

⁴⁶ R. Hartmann, *Verkündigung als Glaubenskommunikation*, Würzburg 2013.

⁴⁷ D. Lose, *Preaching at the Crossroads. How the World – and Our Preaching – Is Changing*, Fortress 2013.

⁴⁸ J. Ratzinger, *Głosiciele słowa Bożego i słudzy waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, Lublin 2012.

⁴⁹ R.S. Reid, *Postmodernism and the function of the new homiletic in post-christendom congregations*, „Homiletic” 20 (1995), s. 1–13.

⁵⁰ T. Scirghi, *Longing to see your face. Preaching in a Secular Age*, Collegeville 2017.

⁵¹ J.A. Wallace, *Preaching to the hungers of the heart. The homily on the feasts and within the rites*, Collegeville 2002.

⁵² J. Wanke, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen. Impulse für Christen*, Leipzig 2001; tenże, *Von Gott sprechen in atheistischem Umfeld*, w: *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus*, red. U. Roth, J. Seip, B. Spielberg, München 2014, s. 80–94.

i Jürgen Ziemer⁵³. Autorzy tych opracowań odwołują się w swych badaniach do głoszenia słowa Bożego w środowiskach, w których procesy sekularyzacyjne są już często bardzo zaawansowane.

W Polsce dostrzega się brak całościowych badań podejmujących zagadnienie głoszenia słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym. Badania zazwyczaj skoncentrowane na wybranych, szczegółowych elementach tego problemu badawczego prowadzili między innymi: Włodzimierz Broński⁵⁴, Michał Dąbrówka⁵⁵, Andrzej Draguła⁵⁶, Stanisław Dyk⁵⁷, Piotr Goliszek⁵⁸, Ryszard Hajduk⁵⁹, Wojciech Pazera⁶⁰, Wiesław Przyczyna⁶¹, Gerard Siwek⁶², Henryk Sławiński⁶³, Leszek Szewczyk⁶⁴, Jan Twardy⁶⁵ i Edward Wiszowaty⁶⁶.

Badania głoszenia słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym prowadzone w Polsce posiadają duże znaczenie, bo chociaż procesy sekularyzacyjne są coraz bardziej zauważalne, to jednak zachodzą znacznie później i w mniejszym stopniu niż w większości krajów Europy Zachodniej. Badania odwołujące się do specyfiki polskich doświadczeń mają znaczny wpływ na teologię homiletyczną, której zadaniem jest wypracowanie, w świetle analizy aktualnej sytuacji, zasad i dyrektyw, dzięki którym kościelna posługa słowa może skutecznie wypełniać swoją misję.

Problematyka głoszenia słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym nie znalazła jeszcze w Polsce kompletnego opracowania naukowego. Naprzeciw

⁵³ J. Ziemer, *Predigt über den Zaun...*, s. 225–239.

⁵⁴ W. Broński, *Ewangelizacja społeczeństwa pluralistycznego*, w: *W trosce o teologię pastoralną i duszpasterstwo*, red. W. Śmigiel, M. Fiałkowski, Lublin 2013, s. 137–146.

⁵⁵ M. Dąbrówka, *Jak przepowiadać do...*, s. 123–139.

⁵⁶ A. Draguła, *Jakiej Ewangelii potrzebuje współczesny niewierzący?*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 55–65.

⁵⁷ S. Dyk, *Przepowiadanie homilijne w kontekście dechrystianizacji*, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, t. 1, red. K. Góźdz, Lublin 2009, s. 1059–1069; tenże, *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne Lekcjonarza mszalnego*, Lublin 2013.

⁵⁸ P. Goliszek, *Kerygmat dla nowej Europy*, Lublin 2004.

⁵⁹ R. Hajduk, *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 2013.

⁶⁰ W. Pazera, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, Częstochowa 2002.

⁶¹ W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992.

⁶² G. Siwek, *Posługa słowa w epoce mediów*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 292–309.

⁶³ H. Sławiński, *Homilia wprowadzaniem w doświadczenie Boga a kontekst sekularyzmu*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 119–134.

⁶⁴ L. Szewczyk, *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym według „Ewangelii gaudium”*, w: *Kazateľská činnosť ako integrálna súčasť novej evanjelizácie II*, red. Ľ. Petrik, Prešov 2014, s. 34–53.

⁶⁵ J. Twardy, *Homilia jako antidotum...*, s. 135–147.

⁶⁶ E. Wiszowaty, *Przepowiadanie w ponowoczesności*, „Studia Pastoralne” 9 (2013), s. 178–190.

takiemu zapotrzebowaniu wychodzi niniejsze opracowanie: *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym*.

Zgodnie z przyjętym w literaturze przedmiotu podziałem rozumienie sformułowań: „głoszenie słowa Bożego” i „przepowiadanie słowa Bożego” jest zacieśnione do treści, jakie zawiera w sobie termin „kaznodziejstwo”⁶⁷. Natomiast przez kaznodzieję (sługę słowa Bożego) rozumieć będziemy kapłana posłanego przez Kościół do przepowiadania słowa Bożego.

Głównym celem niniejszego opracowania jest szczegółowe i krytyczne określenie obecnego stanu przepowiadania słowa Bożego i stopnia jego dostosowania do zachodzących procesów sekularyzacyjnych (cel teoretyczny projektu) oraz ukazanie wpływu struktur eklezjalnych na realny kształt posługi kaznodziejskiej (cel praktyczny). Cel teoretyczny przedkładanego opracowania, czyli szczegółowe i krytyczne określenie obecnego stanu przepowiadania słowa Bożego oraz stopnia jego dostosowania do zmieniających się warunków społecznych, ekonomicznych i kulturowych, powinien przyczynić się do rozwoju polskiej homiletyki i wywołać naukową debatę przyczyniającą się do zmiany teologii homiletycznej.

Problem badawczy opracowania zawiera się w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania: Jakie znaczenie ma odpowiedź Kościoła na procesy sekularyzacji (nowa ewangelizacja) dla posługi kaznodziejskiej? Czy i w jakim stopniu realizowana jest próba dostosowywania posługi przepowiadania słowa Bożego do dokonujących się przemian kulturowych i religijnych? W jakim stopniu zjawisko sekularyzacji wpływa na zmianę obrazu kaznodziei oraz posługi głoszenia słowa Bożego? Jakie elementy formacyjne mają znaczenie dla przygotowania obecnych i przyszłych głosicieli słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym? Jakie szczególne elementy treściowe są odpowiednie dla przepowiadania w środowisku zsekularyzowanym? W jakim stopniu współczesna refleksja homiletyczna i praktyka kaznodziejska poszukują nowych sposobów skutecznego głoszenia Ewangelii? Jak proces odnowy kaznodziejstwa wpływa na praktykę przepowiadania słowa Bożego zgodną z założeniami teoretycznymi?

Podstawową tezę badawczą jest twierdzenie, że struktury eklezjalne oraz poszczególni kaznodzieje poszukują skutecznych sposobów docierania do środowiska zsekularyzowanego. Uwzględnienie środowiska zsekularyzowanego jest konieczne w programowaniu i realizacji przepowiadania słowa Bożego.

W opracowaniu wykorzystane zostaną dokumenty zawierające nauczanie Kościoła powszechnego o przepowiadaniu słowa Bożego (Sobór Watykański II, nauczanie papieży, kongregacji). Analizie zostaną poddane dokumenty poszczególnych Konferencji Episkopatów, podejmujące zagadnienia przepowiadania

⁶⁷ G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 131.

słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym (Polska⁶⁸, Francja⁶⁹, Włochy⁷⁰, Stany Zjednoczone⁷¹, Ameryka Łacińska i Karaiby⁷²). Literaturę przedmiotu stanowią publikacje traktujące o przepowiadaniu słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym. Ważne, z perspektywy analizowanej problematyki, będą zwłaszcza opracowania autorów wywodzących się ze środowisk, w których procesy sekularyzacyjne są bardzo zaawansowane. Literaturę pomocniczą stanowić będą publikacje rozpatrujące problematykę przedstawioną w opracowaniu. Poczynione w trakcie badań obserwacje pozwolą nie tylko na przedstawienie wniosków i postulatów dotyczących posługi kaznodziejskiej w Polsce, lecz także na formułowanie szerszych uogólnień i propozycji, które mogą stanowić punkt wyjścia dla odnowy praktyki przepowiadania w Kościele powszechnym.

W rozwoju kaznodziejstwa wyróżnia się kilka dopełniających się okresów. Obecnie trwający okres komunikacyjny charakteryzuje się próbą wypowiedzenia kościelnej posługi słowa w konwencji teorii międzyludzkiej komunikacji⁷³. Homiletyka, w ujęciu teologicznym, poszukuje odpowiedzi na pytanie, jak dzieło zbawcze dokonane przez Boga w przeszłości aktualizuje się dziś i wbudowuje w jutro przez przepowiadanie słowa Bożego. Ujęcie teologiczno-komunikacyjne homiletyki dostrzega w niej naukową refleksję nad komunikacją orędzia zbawczego współczesnemu człowiekowi⁷⁴. Całość problematyki homiletycznej zamyka się w trzech typach relacji: między nadawcą Bogiem, nadawcą pośrednikiem i głoszonym orędziem zbawczym; między sprawującym posługę słowa, odbiorcą i przekazywanym komunikatem oraz między orędziem zbawczym, aktualną rzeczywistością i odbiorcą⁷⁵. Ujęcie komunikacyjne w praktyce przepowiadania słowa Bożego oznacza odejście od „monologowego i nieco statycznego myślenia o posłudze słowa ku dynamicznemu patrzeniu na proces przepowiadania, w którym sługa słowa, aktywny inspirator, nadal będzie miał ważne, niepodważalne zadania, ale dowartościowaniu ulegnie słuchacz i porozumienie

⁶⁸ Konferencja Episkopatu Polski, *Dialog – zadanie na nowy wiek*, <http://www.kuria.lomza.pl/index.php?wiad=598> [dostęp: 10.08.2017]; Komitet ds. Dialogu z Niewierzącymi Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego, *Niewierzący w parafii. Sugestie duszpasterskie* (1999), <http://www.currenda.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2-00/kep-2.htm> [dostęp: 03.11.2017].

⁶⁹ Les Évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle*, III. Lettre aux catholiques de France, Paris 1997.

⁷⁰ Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede. L'annuncio e la catechesi della Conferenza Episcopale Italiana, *Lettera ai cercatori di Dio*, Roma 2009.

⁷¹ United States Conference of Catholic Bishops, *Preaching the Mystery of Faith. The Sunday Homily*, Washington 2013.

⁷² Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów – Aparecida, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014.

⁷³ G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin 2006, s. 699–701.

⁷⁴ W. Przyczyna, G. Siwek, *O metodologii homiletyki...*, s. 291, 292.

⁷⁵ Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 40, 41.

z nim, a także wszystkie elementy uczestniczące w procesie komunikowania”⁷⁶. Na terenie Polski zasady teorii komunikacji jako pierwsi do kaznodziejstwa aplikowali Zdzisław Grzegorski⁷⁷ i Leszek Kuc⁷⁸. Następnie problematykę tę podejmowali między innymi: Zdzisław Adamek⁷⁹, Gerard Siwek⁸⁰, Jan Prac⁸¹ i Władysław Chaim⁸². Wykorzystywanie zasad i modeli teorii komunikacji współcześnie dominuje głównie w zagranicznych opracowaniach z zakresu teologii homiletycznej (między innymi: Helmut Schwier⁸³, Albrecht Grözinger⁸⁴, Wilfried Engemann⁸⁵, Richard Hartmann⁸⁶).

Najprostszy model komunikowania się wskazuje na konieczność istnienia trzech elementów w tymże procesie: nadawca komunikatu – wypowiedź (komunikat) – odbiorca komunikatu. W praktyce kaznodziejskiej elementy te to: podmiot przepowiadania (Bóg, Kościół, kaznodzieja) – jednostka przepowiadania kaznodziejskiego (homilia, kazanie, konferencja) – słuchacz. Powyższe komponenty tworzą całość w procesie głoszenia słowa Bożego, wzajemnie się warunkują, zależą od siebie i wywierają wpływ na siebie⁸⁷. Na płaszczyźnie teologicznej przepowiadanie kaznodziejskie jest słowem Bożym, a na płaszczyźnie antropologicznej – mową człowieka. Takie przepowiadanie, będące co do substancji (treści) słowem Bożym, a co do postaci (formy) – słowem ludzkim, można określić jako „słowo Boże w słowie ludzkim”⁸⁸.

W niniejszym opracowaniu przeanalizowane zostaną klasyczne elementy kaznodziejskiego modelu komunikacyjnego: nadawca, komunikat (treść i for-

⁷⁶ Z. Grzegorski, *Kaznodzieja w komunikacyjnym modelu przepowiadania* w: *Sluga Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 196.

⁷⁷ Z. Grzegorski, *Posługa słowa w schemacie teorii komunikacji*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 8,1 (1970), s. 479–507; tenże, *Kaznodzieja w komunikacyjnym...*, s. 193–201.

⁷⁸ L. Kuc, *Komunikacja z Chrystusem*, w: *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, t. 2, red. W. Wojdecki, Warszawa 1980, s. 50–95; tenże, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno k. Błonia 1997.

⁷⁹ Z. Adamek, *Homiletyka...*

⁸⁰ G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992.

⁸¹ J. Prac, *Kazanie jako akt komunikacji*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 83–97.

⁸² W. Chaim, *Kazanie jako komunikat*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 98–135.

⁸³ H. Schwier, *Inhalte, Formen, Hörerinnen und Hörer Homiletische Aspekte zur empirischen Untersuchung der Predigtrezeption*, w: *Erlebnis Predigt*, red. A. Deeg, Leipzig 2014, s. 81–97.

⁸⁴ A. Grözinger, *Homiletik*, Gütersloh 2008.

⁸⁵ W. Engemann, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen–Basel, 2011².

⁸⁶ R. Hartmann, *Verkündigung als Glaubenskommunikation...*

⁸⁷ W. Broński, *Komunikowanie się prezbitera z wiernymi w duszpasterstwie parafialnym*, „*Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*” 8,2 (2009), s. 14, 15; M. Klementowicz, *Funkcja fatyczna języka homilii i kazań*, „*Roczniki Teologiczne*” 63,12 (2016), s. 61, 62.

⁸⁸ W. Przyczyna, *Słowo Boże i ludzkie w kazaniu. Charakterystyczne cechy kazania jako utworu mówionego*, w: *Współczesna polszczyzna w odmianie opracowanej (oficjalnej)*, red. Z. Kurzowa, W. Śliwiński, Kraków 1994, s. 167.

ma) oraz odbiorca. Przedkładane studium realizowane będzie w ramach założeń i metod stosowanych przez teologię homiletyczną. Stosowane będzie instrumentarium metodologiczne, w którym metody i techniki badawcze innych nauk zostaną wykorzystane w teologii. W celu sprostania założeniom postępowania metodologicznego całość rozprawy zostanie podzielona na pięć rozdziałów.

Przepowiadanie słowa Bożego musi liczyć się z ideologiami współczesnego społeczeństwa. Społeczeństwo polskie jest coraz bardziej doświadczone sekularyzacją. W pierwszym rozdziale niniejszego opracowania omówione zostanie zagadnienie sekularyzacji, jako współczesnego kontekstu głoszenia słowa Bożego. Analiza trendów dominujących we współczesnej kulturze i cywilizacji (zwłaszcza z perspektywy socjologicznej i teologicznej), wskaże wezwania, jakie trendy te stawiają przed współczesnym duszpasterstwem, a zwłaszcza zaś przed posługą przepowiadania słowa Bożego. Rozdział ten pełni rolę wprowadzenia do dalszych etapów studium dotyczących adresatów, nadawcy, treści oraz formy przepowiadania słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym.

Drugi rozdział niniejszego opracowania podejmuje zagadnienie środowiska zsekularyzowanego jako adresata przepowiadania słowa Bożego. Omówione będą cechy środowiska zsekularyzowanego, przeprowadzona zostanie charakterystyka człowieka zsekularyzowanego oraz sposoby docierania przez Kościół do osób niewierzących jak również wierzących, ale w znacznym stopniu już zsekularyzowanych.

Posłannictwo głosiciela słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym będzie przedmiotem analiz w rozdziale trzecim. Omówienie postrzegania głosiciela słowa Bożego w tym środowisku, analiza nauczania Kościoła o roli i zadaniach głosiciela słowa w środowisku zsekularyzowanym, wskazanie zagrożeń, wobec których stoi kaznodzieja oraz refleksja nad wpływem sekularyzacji na formację głosiciela słowa Bożego to poszczególne elementy tego etapu badań.

W czwartym rozdziale dysertacji podjęte zostanie zagadnienie treści przepowiadania słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym. Po omówieniu tradycyjnych treści przekazu kaznodziejskiego wskazane będą szczególne akcenty treściowe przepowiadania słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym oraz szczególne okoliczności wpływające na treść orędzia głoszonego w tym środowisku.

Ostatni, piąty, rozdział niniejszego opracowania podejmie problematykę formalnej strony przepowiadania kaznodziejskiego w środowisku zsekularyzowanym. Poszczególne elementy tej części studium dotyczyć będą zachowania wierności Ewangelii we współczesnym przekazie kaznodziejskim, cech języka przepowiadania skierowanego do środowiska zsekularyzowanego, konieczności wprowadzania elementów dialogu do współczesnego przekazu kaznodziejskiego oraz rodzajów argumentacji stosowanych w głoszeniu słowa Bożego.

Rozdział I

Sekularyzacja jako współczesny kontekst przepowiadania słowa Bożego

Zadaniem Kościoła jest głoszenie Ewangelii ludziom żyjącym w określonym kontekście historycznym, cywilizacyjnym, ekonomicznym oraz obyczajowym¹. Przepowiadanie słowa Bożego nie odbywa się w próżni historyczno-społecznej, ale w konkretnych uwarunkowaniach miejsca i czasu. Przepowiadanie to powinno być ukierunkowane przede wszystkim na sprawy natury religijnej i moralnej, to jednak musi liczyć się z określonymi ideologiami współczesnego społeczeństwa. Społeczeństwa te często doświadczane są skutkami ideologii sekularystycznych, takimi jak negacja Boga oraz przypisywanie nadmiernego znaczenia sukcesowi ekonomicznemu, pracy i produkcji².

W pierwszym rozdziale niniejszego opracowania podjęte zostanie zagadnienie sekularyzacji jako współczesnego kontekstu głoszenia słowa Bożego. Omówione zostaną trendy dominujące we współczesnej kulturze i cywilizacji oraz najnowsze prądy filozoficzne i fenomeny kulturowe. Kolejny etap badań poświęcony będzie zagadnieniu sekularyzacji oraz jego ocenie w naukach socjologicznych i w nauczaniu Kościoła. Na końcowym etapie tej części opracowania wskazane zostaną przyczyny sekularyzacji, jej pozytywne i negatywne aspekty oraz wyzwania, jakie sekularyzacja stawia współczesnemu duszpasterstwu, a zwłaszcza posłudze przepowiadania słowa Bożego.

1. Współczesny kontekst przepowiadania słowa Bożego

Przepowiadanie słowa Bożego musi być ukierunkowane na współczesnego człowieka, na jego potrzeby i oczekiwania religijno-moralne. Powinno ono uwzględniać podstawowe uwarunkowania ludzkiego życia i na nich się opierać.

¹ M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze ponowoczesnej i medialnej*, „Kultura – Media – Teologia” 1,1 (2010), s. 48.

² R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 229.

Zrozumienie potrzeb egzystencjalnych i duchowych ludzi obecnie żyjących pozwala odnajdywać najbardziej adekwatną do dzisiejszych uwarunkowań koncepcję głoszenia słowa Bożego³. Rozszyfrowanie tych uwarunkowań i uwzględnianie ich w praktyce przepowiadania sprawia, że kaznodziejstwo spełnia wymóg wierności Bogu, który, przemawiając przez proroków i przez Chrystusa, uwzględniał kulturę danej epoki. Kaznodziejstwo, uwzględniając współczesny kontekst życia słuchaczy, spełnia również wymóg wierności człowiekowi. Liczni nadawcy reprezentujący różne sektory kultury masowej uwzględniają kontekst życia odbiorców. Współczesny słuchacz słowa Bożego oczekuje podobnej umiejętności od kaznodziei⁴.

Kościół obecnie korzysta z pomocy nowych środków i metod przekazywania wiary, równocześnie ma obowiązek zmierzenia się z aktualnymi wyzwaniami, a te pojawiły się wraz z zachodzącymi w naszej epoce przemianami społecznymi, ekonomicznymi i kulturowymi. Kościół powinien dokonać diagnozy teraźniejszości poprzez rozpoznanie przeszkód, które utrudniają głoszonemu słowu Bożemu dotarcie do dzisiejszych słuchaczy⁵. Wśród trendów dominujących we współczesnej kulturze i cywilizacji (zwłaszcza europejskiej) należy wymienić: „w dziedzinie teorii czy filozoficznych podstaw wyjaśniania rzeczywistości ludzkiej – postmodernizm, w dziedzinie społeczno-prawnej i obyczajowej organizacji świata – globalizm, a w dziedzinie duchowości (psychologicznej) – nihilizm”⁶.

1.1. Postmodernizm

Postmodernizm⁷ jest postawą irracjonalistyczną w filozofii i w stosunku wobec świata, głoszącą, iż rozum, który zmierza do zrozumienia całości zjawisk i stworzenia jakiejś jednolitej teorii, jest zawodny i należy go odrzucić w jego tradycyjnej funkcji konstruowania ogólnego systemu rozumienia świata

³ Tenże, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 11.

⁴ W. Przyczyna, G. Siwek, *O metodologii homiletyki*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 (2002), s. 291.

⁵ R. Hajduk, *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 2013, s. 60.

⁶ K. Wroczyński, *Nurty współczesnej cywilizacji zachodniej a rzeczywistość religii chrześcijańskiej*, w: *Europa dla Chrystusa – Chrystus dla Europy. Reewangelizacja cywilizacji zachodniej*, red. B. Giermasz, Kraków 2009, s. 55.

⁷ Postmodernizm jako fenomen pojawił się w szerszej świadomości społecznej kilka dekad temu, choć geneza tego zjawiska sięga wieku XIX. Pojęcie *postmoderne* określające to zjawisko użyte zostało pierwszy raz przez Johna Watkina Chapmana ok. roku 1870 – zob. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 5. Autorzy nadają wspomnianemu zjawisku niejednolite nazewnictwo, tj.: ponowżytność, ponowoczesność, postmoderna, a także ultranowoczesność – zob. A. Bronk, *Postmodernizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. Ledwoń, Lublin–Kraków 2002, s. 929.

i człowieka. Postmodernizm to światopogląd, który próbuje zdominować sposób myślenia współczesnych ludzi. Odrzuca on istnienie obiektywnej prawdy oraz skłania do wątpienia we wszystko, gdyż rzeczywistość jest wieloznaczna i podlega przemijaniu. Nie warto również sięgać do historii, gdyż nie ma jakiegś jednej, obiektywnej interpretacji dziejów, a sama historia osiągnęła już swój kres, nie będąc w stanie zjednoczyć ze sobą ludzkiego rozumu i świata⁸. Postmodernizm jest „dekompozycją wszelkiej wiedzy uogólniającej i stałej, łącznie z samym centrum jej tworzenia – rozumem. Nietrudno zauważyć w takiej postawie pokłosie relatywizmu prawdy i praktycznego zwątpienia w siły poznawcze człowieka”⁹. Podstawową tezą postmodernizmu w Europie jest stwierdzenie, że możliwości współczesnej kultury europejskiej zostały wyczerpane i nastał czas jej przesilenia. Zatraciły moc twórczą tradycyjne ujęcia i poglądy, co rodzi zapotrzebowanie na tworzenie nowej kultury, odmiennej od budowanej od trzech tysięcy lat¹⁰. Grono teoretyków postmodernizmu jest dość szerokie, a najbardziej znani to: Michel Foucault, Jean Baudrillard, Richard Rorty, Zygmunt Bauman i Jean-François Lyotard, Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim¹¹.

Filozofowie postmodernistyczni twierdzą, że dotarcie do prawdy obiektywnej i niepodważalnych wartości jest niemożliwe. Skutkuje to radykalnym kwestionowaniem wszelkiego obiektywnego sensu. Negowana jest racjonalność świata, istnienie natury ludzkiej i wspólne wszystkim ludziom atrybuty osobowe¹². Postmodernizm odrzuca uniwersalne normy etyczne, zaś o kryteriach wszelkich wartości wyrokuje indywidualnie każdy człowiek. Postmoderniści zaprzeczają istnieniu Boga oraz są przeciwnikami religii¹³, stawiając znak równości pomiędzy wszystkimi religiami, sektami i wierzeniami. Odrzucają również stałe zasady moralne, etykę kodeksową oraz jakiegokolwiek zakazy czy nakazy moralne¹⁴.

W postmodernizmie nie ma wyobrażenia Boga absolutnie transcendentnego, w Jego miejsce przyjmuje się tzw. immanentną transcendencję Boga

⁸ S. Malpas, *The Postmodern*, Oxon–New York 2005, s. 90; R. Inglehart, *Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1998, s. 36.

⁹ K. Wroczyński, *Nurty współczesnej cywilizacji...*, s. 56.

¹⁰ W. Kubina, *Ogólna charakterystyka postmodernizmu: aspekt filozoficzny*, „Sympozjum” 2–3 (1998), s. 14.

¹¹ J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997, s. 20; S.A. Wargacki, *Duchowość w kulturze ponowoczesnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 59,4 (2016), s. 47.

¹² K. Bełch, *Nowa ewangelizacja w kulturze postmodernistycznej*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 337.

¹³ Zob. S. Kowalczyk, *Postmodernizm*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 14, red. A. Wiśniarczyk, Radom 2004, s. 276–280.

¹⁴ S. Wielgus, *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 16 (2003), s. 8.

działającego w człowieku niezależnie od jakiegokolwiek działania Kościoła. Uwidocznił się w postmodernizmie powrót starego politeizmu, przybierającego formę politeizmu postmodernistycznego. Bóg jest rzeczywistością nieosobową, aikoniczną, niemożliwą do ujęcia w jakichkolwiek zmysłowych czy intelektualnych przedstawieniach i wyobrażeniach¹⁵. Postmodernizm akcentuje pluralizm, indywidualizm, sytuuje pełnię ludzkiego życia w doczesności, a religia jest jedną z prywatnych form zaangażowania jednostek¹⁶. Orędzie chrześcijańskie w myśli postmodernistycznej pozbawione jest profetyczno-krytycznego charakteru, a misja ewangelizacyjna realizowana przez Kościół w świecie jest całkowicie odrzucana¹⁷. Postmodernizm kształtował pierwotnie mentalność i postawy egzystencjalne elit intelektualnych i politycznych. W drugiej połowie XX wieku idee postmodernistyczne inspirowały szerokie rzesze społeczeństwa i przyspieszyły zaawansowane już procesy laicyzacyjne i dechrystianizacyjne¹⁸.

1.2. Globalizacja

Trendem dominującym obecnie w dziedzinie społeczno-prawnej i obyczajowej organizacji świata jest globalizacja. Globalizacja, która jest pojęciem interdyscyplinarnym, często ma silne zabarwienie ideologiczne, wykorzystywane do uruchamiania z góry określonych zachowań politycznych. Globalność stanowi naturalny porządek w świecie, w którym technika dominuje w życiu człowieka oraz w sferze publicznej¹⁹. Proces globalizacji prezentuje wiele powiązanych ze sobą zjawisk oraz wzajemnych wpływów. Często dochodzi do ścierania się przeciwstawnych elementów globalizacji. Integracyjny charakter globalizacji przeciwstawia się wszelkim formom dezintegracji i partykularyzacji, tendencje homogenizacyjne ścierają się z dyferencją w postaci multikulturalizmu, a tendencje globalizacyjne z regionalizacyjnymi²⁰.

¹⁵ Tamże, s. 16, 17.

¹⁶ B. Guzowska, *Religijność postmodernistyczna*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2012), s. 42.

¹⁷ T. Głuszak, *Misja Kościoła w Europie na progu XXI wieku. Refleksje na marginesie adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Europa”*, „Teologia Praktyczna” 7 (2006), s. 23; J. Gocko, *Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2003, s. 337.

¹⁸ J. Perszon, *Zbawienie poza Kościołem? Kulturowy kontekst pluralistycznej teologii religii*, „Studia Włocławskie” 14 (2012), s. 229.

¹⁹ M. Czerny, *Globalizacja a rozwój. Wybrane zagadnienia geografii społeczno-gospodarczej świata*, Warszawa 2005, s. 16.

²⁰ K. Belch, *Wyzwania globalizacji w świetle nauki społecznej Kościoła*, Przemysł 2007, s. 27. Na powiązanie procesu globalizacji z rozwojem komunikacji międzyludzkiej wskazuje Wojciech Misztal, który globalizację definiuje jako „proces i pogłębiającą się świadomość bycia coraz bardziej grupą, wspólnotą zamieszkującą Ziemię, gdzie poszczególne osoby i zbiorowości ludzi są ze sobą powiązane na liczne sposoby, od siebie zależą, wpływają na siebie pozytywnie lub negatywnie. Należy przy tym uwzględnić, że taki proces w znaczącym stopniu dokonuje się dzięki

Człowiek żyjący w czasach globalizacji określany jest jako blakający się włóczęga, nieustanny podróżnik od stacji do stacji wydarzeń codzienności, turysta przemierzający swoje życie w poszukiwaniu niecodziennych wrażeń albo gracz postrzegający swoje życie jak kuszący niepewnością i nowością hazard. Globalizacja przyczynia się do narastania rozbieżności pomiędzy propozycjami świata zdominowanego przez prawa gospodarki rynkowej i prężnego jej funkcjonowania, a potrzebami człowieka jako istoty duchowo-cieleśnej²¹.

Zdaniem Jana Pawła II, „globalizacja a priori nie jest ani dobra, ani zła. Będzie ona tym, co uczynią z niej ludzie. Żaden system nie jest w sobie celem. Należy koniecznie obstawać przy tym, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć osobie ludzkiej, musi służyć solidarności i dobru wspólnemu”²². Papież Benedykt XVI ukazuje globalizację jako łączenie się i wzajemne przenikanie rozmaitych systemów gospodarczych, społecznych, kulturowych i politycznych w skali całego świata. Jest ona zasadniczym znakiem czasu wymagającym od Kościoła pogłębionej refleksji i odpowiedzialnej postawy w jej kształtowaniu dla dobra człowieka. Gdyby ludzie wybierali właściwie i budowali poprawne relacje międzyjednostkowe i międzynarodowe, globalizacja nie byłaby akceleratorem upadku, lecz postępu²³. Globalizacja jest zjawiskiem wielowymiarowym i poliwalentnym, posiada także wymiar teologiczny. Pozwala to przeżywać i nadawać kierunek ludzkości w duchu relacyjności, komunii i wzajemnego dzielenia się (CV 42). Zadaniem Kościoła i ludzi dobrej woli, którzy myślą o sprawiedliwym kierunku rozwoju tego świata, jest mocne wywieranie wpływu na proces globalizacji²⁴, która powinna mieć du-

trwającemu od około połowy ubiegłego stulecia rozwojowi komunikacji międzyludzkiej w wyniku postępu czy wręcz przeskoku technologicznego” – W. Misztal, *Globalizacja a dzieło stworzenia-zbawienia*, „Analecta Cracoviensia” 46 (2014), s. 105. Wojciech Świątkiewicz opisuje kondycję kulturową społeczeństwa ery globalizacji poprzez metaforę wichrowatości. „Wichrowatość zrodzona jest z wiatru i wichury; synonimów szybkich i gwałtownych przemian kulturowych: wiatru wiejącego w różnych, czasem w przeciwnych kierunkach, niosącego nowe wartości i wzory zachowań, zapładniającego i odnawiającego życie, ale też niszczącego i »wydmuchującego« tradycyjne wartości i zasady, jeśli słabo są zakorzenione w glebie rodzimej kultury. Wichrowatość jest symbolem zmienności, niestałości, różnych prędkości, dynamiki, rozproszenia, wypędzenia, przepędzenia na cztery wiatry niekiedy brutalnie, bezpardonowo, bezwzględnie i bezpowrotnie” – W. Świątkiewicz, *Profanizacja dies domini. Między przyzwoleniem a zgorszeniem*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 55.

²¹ I. Stolarczyk, *Troska duszpasterska okresu globalizacji*, w: *Kapłan we wspólnocie wierzących. Różne aspekty formacji i posługi kapłańskiej*, red. A. Kokoszka, J. Siewior, Tarnów 2010, s. 212, 213.

²² Jan Paweł II, *Od prac człowieka do prac narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, „L'Osservatore Romano” Pol 16,11–12 (1995), s. 8.

²³ B. Hordecki, *Nauczanie społeczne Benedykta XVI wobec współczesnych problemów globalnych*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 9,2 (2010), s. 86, 87.

²⁴ W. Kiełtyka, *Dialog Kościoła ze światem w zmieniających się warunkach globalnych. Problem integralnego rozwoju społecznego na podstawie encykliki Benedykta XVI „Caritas in veritate”*. Studium pastoralne, Wrocław 2011, s. 232.

chową warstwę. Bez wartości duchowych globalizacja jest systemem alienacji, niezdolnym do wytworzenia współżycia kultur, do wspierania rozwoju osoby jako istoty transcendentnej ani do kształtowania solidarności, tj. współpracy dla dobra ogółu. Dzięki temu ludzkość może doświadczać siebie przez dar dla drugiego, jako autentyczną wspólnotę powszechnej solidarności²⁵.

1.3. Nihilizm

Jednym z dominujących obecnie trendów w dziedzinie duchowości jest nihilizm, który polega na odrzucaniu, negowaniu i relatywizacji wszelkich przyjętych wartości, norm, zasad, praw życia zbiorowego i indywidualnego. Inaczej można go scharakteryzować jako absolutny sceptycyzm. Egzystencja ludzka, według nihilistów, jest pozbawiona jakiegokolwiek znaczenia, celu lub zasadniczej wartości²⁶. Współcześnie dostrzec można postawy zagubienia wiedzy o Bogu (nihilizm teoretyczny), zapomnienia o dobru (nihilizm moralno-praktyczny), zapomnienia o transcendencji i o Bogu (nihilizm teologiczny), przypisywania rzeczom sens wyłącznie funkcjonalny, a nie substancjalny (nihilizm technologiczny). Nihilizm świadczy o kryzysie samego człowieka, skrzywieniu spontanicznego odbioru bytu przez rozum, uczucia, siły twórcze człowieka, „a więc jest swoistą chorobą mającą oczywiście swe przyczyny historyczne i cywilizacyjne, ale chorobą uleczalną”²⁷. Dla nihilisty przeszłość to jedynie puste wspomnienie, a przyszłość jest czymś, co nie ma znaczenia. Najważniejsza jest teraźniejszość, którą rozumie się jako doraźność i w której dąży się do sukcesu za wszelką cenę. Nihilista unika podejmowania odpowiedzialności za siebie oraz refleksji nad swoim życiem. Nie potrafi też zrozumieć sensu swoich przeżyć i dążeń. Życie staje się wówczas zlepkiem przypadkowych wydarzeń, a to rodzi cywilizację bezsensu²⁸.

W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II postrzega nihilizm jako konsekwencję kryzysu racjonalistycznego. Dla współczesnego człowieka ma on urok jako filozofia nicości. Według zwolenników nihilizmu, najważniejszym celem jest samo poszukiwanie, bowiem osiągnięcie celu, czyli dojście do prawdy, jest niemożliwe. „W interpretacji nihilistycznej życie jest jedynie sposobnością do poszukiwania doznań i doświadczeń, wśród których na pierwszy plan wysuwa się to, co przemijające. Nihilizm jest źródłem rozpowszechnionego dziś poglądu,

²⁵ S. Urbański, *Duchowość globalizacji*, w: *Duchowość współczesnego człowieka w świetle globalizacji i edukacji*, red. tegoż, Warszawa 2003, s. 87. Zob. też A. Szumski, *Globalizacja w życiu gospodarczym. Aspekt moralny*, Wrocław 2007, s. 189.

²⁶ R. Podgórski, *Laicyzacja życia społecznego*, https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/podgorski_laicyzacja.html [dostęp: 20.03.2017].

²⁷ K. Wroczyński, *Nurty współczesnej cywilizacji...*, s. 60.

²⁸ M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze ponowoczesnej...*, s. 50, 51.

że nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe” (FR 46). W dalszej części encykliki papież wskazuje, iż nihilizm pozostaje nie tylko w sprzeczności z wymogami i z treścią słowa Bożego, ale jest również zaprzeczeniem samej tożsamości człowieka a nawet jego człowieczeństwa. „Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność” (FR 90).

W orędziu na światowy dzień pokoju 1 stycznia 2006 roku papież Benedykt XVI dokonuje analizy porównawczej pomiędzy nihilizmem i coraz bardziej widocznym fundamentalizmem religijnym. Nihilizm i fundamentalizm w sposób błędny odnoszą się do prawdy. Nihilisci zaprzeczają istnieniu jakiegokolwiek prawdy, a fundamentaliści roszczą sobie prawo do narzucania jej siłą. Chociaż nihilizm i fundamentalizm mają różne pochodzenie i wpisują się w odmienne konteksty kulturowe, łączy je niebezpieczna pogarda dla człowieka i jego życia, a ostatecznie dla samego Boga. U korzeni takiego wspólnego rezultatu jest wypaczenie prawdy o Bogu: „nihilizm neguje Jego istnienie i opatrnościową obecność w historii; fanatyczny fundamentalizm zniekształca Jego kochające i miłosierne oblicze, zastępując Go bożkami stworzonymi według własnego wzoru”²⁹.

1.4. Nowe prądy filozoficzne i fenomeny kulturowe

Wymienione powyżej zjawiska mają bezpośredni wpływ na przepowiadanie słowa Bożego. Przepowiadanie to komplikują także inne przeszkody zewnętrzne i wewnętrzne. Do najistotniejszych przeszkód zewnętrznych należą między innymi: pluralizacja życia społecznego, nowe prądy filozoficzne i fenomeny kulturowe, które dystansują się od chrześcijaństwa bądź je zwalczają³⁰.

Cechą charakterystyczną współczesnych społeczeństw jest pluralizm światopoglądowy, religijny, etyczno-moralny, polityczny, kulturowy i ekonomiczny³¹. W czasie Soboru Watykańskiego II doceniono proces rozwoju społeczeństw w kierunku państwa wolnego od totalitaryzmu, demokratycznego, pluralistycznego i charakteryzującego się neutralnością światopoglądową, państwa, które ustala normy i prawa obowiązujące wszystkich obywateli, prezentujących różne

²⁹ Benedykt XVI, *Pokój w prawdzie. Orędzie na XXXIX światowy dzień pokoju 1 stycznia 2006 roku*, „L'Osservatore Romano” Pol 27,2 (2006), s. 6.

³⁰ R. Hajduk, *Ewangelia na forum...*, s. 59, 60. Do przeszkód wewnętrznych, osłabiających proces głoszenia światu Ewangelii zbawienia można zaliczyć: brak troski o pielęgnowanie swojej wiary, a także błędne interpretacje nauki Kościoła, nieporadność głosicieli Ewangelii oraz pasywność wspólnot kościelnych – zob. tamże.

³¹ Zob. H.G. Ziebertz, *Religijność i wychowanie w świecie pluralistycznym*, Kraków 2001.

światopoglądy, przekonania religijne i postawy moralne³². Jednak wielość i różnorodność proponowanych postaw życiowych, wartości, kryteriów, doktryn, ideologii itp. nie pozostaje bez wpływu na poziom oraz intensywność życia religijnego. Pluralizm światopoglądowo-religijny może ludzi nieposiadających głębszej wiedzy religijnej kierować w stronę relatywizmu. Dokonuje się to poprzez osłabienie uprzywilejowanego statusu wspólnoty wyznaniowej, do której ludzie ci należą. Wielość religii i wyznań można traktować w kategoriach atrakcyjności, a nawet konkurencyjności. Społeczeństwa tradycyjno-konserwatywne były światopoglądowo i religijnie jednolite, współczesne zaś są pluralistyczne i przesycane klimatem relatywizmu aksjologicznego³³.

Kościół postuluje pluralizm społeczno-kulturowy, który charakteryzuje się wielością światopoglądów, głoszonych ideologii oraz postaw religijno-moralnych. Zakłada on istnienie wspólnej płaszczyzny, pozwalającej przeżywać te same podstawowe wartości przez osoby i grupy społeczne. Według nauki Kościoła, niezbędnym warunkiem prawdziwej demokracji jest zgoda wszystkich członków wspólnot na podstawowe wartości społeczne, które są także miarą prawdziwego dynamizmu społecznego (KDK 34). Pluralizm społeczno-kulturowy otwarty i respektujący wartości podstawowe określany jest w nauce Kościoła jako „słuszny pluralizm”, „pluralizm w duchu dialogu” lub „chrześcijański pluralizm”³⁴.

Wśród dominujących nowych prądów filozoficznych można dostrzec neomarksizm, kwestionujący jakikolwiek transcendentny wymiar rzeczywistości, odrzucający istnienie Boga oraz wszelkiej duchowości, człowieka zaś sprowadza do jednego z gatunków zwierząt nieróżniącego się istotnie od innych³⁵. Następuje próba budowania cywilizacji o profilu wyłącznie materialistycznym, w której nie ma miejsca na prymat osoby nad rzeczą, a człowiek traktowany jest jako przedmiot do użycia i sam siebie sprowadza do roli konsumenta. Przesadna wiara w postęp technologiczny, który zastąpi całkowicie potrzebę wysiłku moralnego, powoduje zanik prymatu etyki nad techniką³⁶. Kolejnym prądem filozoficznym utrudniającym przepowiadanie słowa Bożego współczesnemu człowiekowi jest nowoczesna odmiana humanizmu, którego założenia w formie twierdzeń *explicite* można przedstawić następująco: „a) największą wartość mają: samo życie i pełnia życia, tym samym staramy się zachować życie oraz walczyć ze śmiercią i cierpieniem jak tylko się da i jak długo to

³² S. Wielgus, *Kapłan wobec ofensywy...*, s. 18.

³³ S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, s. 108.

³⁴ B. Drożdż, *W stronę dookreślenia społeczeństwa pluralistycznego (refleksja etyczno-społeczna)*, w: *Żyjemy dla Pana: księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 56.

³⁵ S. Wielgus, *Kapłan wobec ofensywy...*, s. 8.

³⁶ J. Nagórny, *Cywilizacja miłości wobec współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2003, s. 61, 62.

możliwe [...]; b) nie ma precedensu w dziejach dla stanu, w jakim się znajdujemy: nie znali go nasi przodkowie ani ludzie dawniejszych cywilizacji; c) a to dlatego, iż religia sugerowała im, że istnieją »wyższe« niż samo życie cele i d) uznanie absolutnej wartości samego życia dokonało się na drodze przewyciężenia (takiej) religii»³⁷.

Współczesna filozofia, zdaniem Jürgena Habermasa, charakteryzuje się myśleniem postmetafizycznym i charakteryzuje się czterema zasadniczymi cechami: nowym typem racjonalności (tzw. racjonalności proceduralnej); zwrotem ku językowi (zastępowaniem paradygmatu filozofii świadomości filozofią języka); detranscendentalizacją przekazywanych przez tradycję pojęć; odwróceniem hierarchii teorii i praktyki z ustanowieniem priorytetu tej drugiej, czyli przewyciężeniem logocentryzmu. Filozofia współczesna nie jest w stanie udzielać odpowiedzi na pytanie o sens życia, co najwyżej, może analizować i rekonstruować procedury, dzięki którym próbuje odpowiedzieć na pytania ostateczne³⁸.

Również obecne przemiany kulturowe wywierają znaczny wpływ na przepowiadanie słowa Bożego. Do głównych przemian kulturowych można za Januszem Mariańskim zaliczyć: a) dyferencjację społeczną, która polega na uniezależnianiu się różnych sfer życia społecznego, oddziałujących wprawdzie na siebie, ale w sensie normatywnym od siebie niezależnych. Proces ten dotyczy również przejawów życia religijnego, zwłaszcza tych jego elementów, które współtworzą normy życia społecznego oraz ustalają wzory ich respektowania w różnych obszarach życia społecznego; b) deinstytucjonalizację, która oznacza, że świat instytucji posądzany jest o skostnienie i bezosobowość. Kościół postrzegany jest jako instytucja religijna świadcząca usługi religijne, a ich atrakcyjność mierzy się kategoriami podaży i popytu; c) pluralizm kulturowy rozumiany jako wartość nadrzędna, podstawowa zasada organizacji nowoczesnego społeczeństwa i wyznacznik nowoczesności; d) strukturalny indywidualizm, który niesie ze sobą niepewność, ambiwalencję i przypadkowość³⁹.

³⁷ W.M. Nowak, *Charles Taylor o religii i humanizmie wyłącznym w warunkach nowoczesności*, „Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych OL PAN” 3 (2008), s. 99.

³⁸ Z. Krasnodębski, *Drzemka rozsądnych. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006, s. 308; J. Mariański, *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności – tożsamość czy rozdział?*, „Universitas Gedanensis” 21,1–2 (2009), s. 24.

³⁹ J. Mariański, *Młodość między tradycją a ponowoczesnością*, Lublin 1995, s. 31. Zbigniew Sareło wymienia przejawy współczesnej mentalności związane z kondycją religijno-moralną: a) zanegowanie istnienia obiektywnej prawdy, co wywołuje nie tylko niechęć do jednostek i instytucji społecznych deklarujących pewność swoich przekonań, ale też odchodzenie od zinstytucjonalizowanych religii i przenoszenie problematyki religijnej w prywatną sferę życia; b) kwestionowanie wartości i norm zakorzenionych w tradycji, co wiąże się też z podważaniem tradycyjnych autorytetów i uleganiem teoriom i przekonaniom prezentowanym przez środki masowego przekazu; c) absolutyzacja idei tolerancji, gdzie każda orientacja życiowa domaga się prawa do respektu bez konfrontacji z intersubiektywnymi wartościami; d) pluralizm i relatywizm w sferze zasad moralnych; e) komercjalizacja wielu dziedzin życia społecznego, w tym religii, oraz konsumpcyjny styl życia – zob. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce...*, s. 27–31.

Opisane powyżej zjawiska są ze sobą spokrewnione i jedno wynika z drugiego, a jednocześnie wzajemnie się uzupełniają. Bazując na ideologii racjonalizmu, zawęziły one wizję człowieka, a pozbawiając go wrażliwości na transcendencję, legły u podstaw sekularyzacji i dalece rozszerzonego sekularyzmu⁴⁰.

Kryzys współczesnego człowieka, w tym także widoczny kryzys wiary, prowadzi do zagubienia moralnego i przybiera postać katastrofy antropologicznej albo inaczej, błędu antropologicznego⁴¹. Błąd antropologiczny, który może być uznany za postać nieznanego wcześniej „beznadziejnego ateizmu”⁴², został pośrednio opisany przez Jana Pawła II w adhortacji *Ecclesia in Europa*. Jedną z przyczyn zanikania nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do uznania człowieka za absolutne centrum rzeczywistości. Nakazuje się mu zająć miejsce Boga i zapomnieć o tym, że to nie człowiek czyni Boga, lecz Bóg czyni człowieka. „Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka i dlatego nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego. Europejska kultura sprawia wrażenie »milczącej apostazji« człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (EE 9)⁴³. Nauczanie Kościoła wyraźnie podkreśla, że człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” (KDK 24). To Bóg stworzył człowieka z miłości, jako jedyną i niepowtarzalną istotę wyposażoną w rozum i wolną wolę, które decydują o odpowiedzialności człowieka za czyny i podejmowane decyzje⁴⁴. Człowiek został stworzony na obraz Boży, „posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami” (KKK 357). Kościół naucza, iż należy się kierować integralną wizją człowieka, która ogarnia wszystkie wymiary jego istnienia i która wymiary materialne i instynktowne podporządkowuje wewnętrznym i duchowym (CA 36).

Jan Paweł II wskazuje na wypaczoną wizję ludzkiej wolności jako główną przyczynę kryzysu antropologicznego. Wolność, która jest wyborem dobra i jego realizacji, jest obecnie rozumiana i interpretowana fałszywie, a wszystkie problemy współczesnego świata sprowadzają się „do zasadniczej kwestii: do

⁴⁰ A. Szostek, *Filozofia życia w „Ewangelii życia”*, w: *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, J. Nagórny, Lublin 1997, s. 175; J. Fryczowski, *Od ateizmu do katastrofy antropologicznej*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 4 (2003), s. 95.

⁴¹ S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys...*, s. 187; J. Nagórny, *Cywilizacja miłości wobec...*, s. 84, 85.

⁴² A. Drożdż, *Ludzkie niepokoje i ateizm. Studium etyczne*, Kielce 2011, s. 27.

⁴³ Szerzej na ten temat: I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, w: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 50–57.

⁴⁴ T. Głuszak, *Misja Kościoła w Europie...*, s. 27.

kwestii wolności człowieka” (VS 31). Istotą błędu antropologicznego jest fałszywa interpretacja wolności – jako wolności „od” zamiast wolności „ku” prawdzie. Kryzys, jaki dotyka dzisiaj prawdy obiektywnej i uniwersalnej, doprowadził do poważnej zmiany samej koncepcji sumienia. Człowiek staje się najwyższą instancją, która decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Fałszywa interpretacja sumienia podważa jego autorytet w relacji do wolności i prawa Bożego, w rzeczywistości zaś oddala od oficjalnego nauczania Kościoła (VS 54). W encyklice o Jezusie Chrystusie Odkupicielu człowieka *Redemptor hominis* Jan Paweł II wskazuje, że współcześnie nie chodzi „o abstrakcyjną odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, ale o cały dynamizm życia i cywilizacji, o sens różnych poczynąń życia codziennego, a równocześnie założeń wielu programów cywilizacyjnych, politycznych, ekonomicznych, społecznych, ustrojowych i innych” (RH 16). Dostrzega się obecnie batalię o samą koncepcję człowieka, o wartość jego życia. Z jednej strony znajdują się zwolennicy integralnej koncepcji człowieka, według których człowiek może poznać pełną prawdę o sobie, a niezmienna co do swej istoty natura ludzka stanowi niezmienny punkt odniesienia dla wizji życia ludzkiego. Po przeciwnej stronie sporu znajdują się ci, którzy uważają, że nie można mówić o niczym stałym i niezmiennym w człowieku i rezygnują z całościowej wizji człowieka, proponując koncepcje redukcyjne, w których człowiek sprowadzony jest tylko do jakiegoś jednego lub kilku wymiarów⁴⁵. Z jednej strony aspiracje wielu ludzi do miłości i do wolności często nieszczęśliwie rozbijają się o przeszkody indywidualizmu i hedonizmu. Z drugiej – panuje relatywistyczny klimat chaosu etycznego, który poważnie ciąży na wychowaniu młodych pokoleń⁴⁶. Paradoksem jest tylko to, że przemiany te dokonują się w czasie, który upłynął pod znakiem „zwrotu antropologicznego”. Ten brak antropologii ukazującej całościową wizję człowieka ma swoje niebezpieczne konsekwencje także dla teologii i nauczania kościelnego⁴⁷.

2. Zagadnienie sekularyzacji

Współczesne przepowiadanie słowa Bożego musi się liczyć z wieloma ideologiami dzisiejszego społeczeństwa, które często naznaczone jest skutkami sekularyzacji⁴⁸. Czy dla głosiciela słowa Bożego zjawisko to może stanowić jedynie zagrożenie, czy też może stać się szansą dla odnowienia i pogłębienia

⁴⁵ J. Nagórny, *Cywilizacja miłości wobec...*, s. 64, 65.

⁴⁶ M. Ouellet, *Antropologiczna nowość chrześcijaństwa. Refleksje na temat „Ubicumque et semper”*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kbiskupow/refleksje_ubicumque_31032011.html [dostęp: 14.05.2017].

⁴⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej* (10.04.1986), „L'Osservatore Romano” Pol 7,5 (1986), s. 10.

⁴⁸ R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła...*, s. 229.

wiary słuchaczy? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw podjąć refleksję nad bardzo bogatym spektrum samego pojęcia sekularyzacji. Następnie należy spojrzeć na etapy i rodzaje sekularyzacji, spory wokół paradygmatu sekularyzacyjnego i wreszcie podjąć zagadnienie sekularyzacji w nauce Kościoła katolickiego.

2.1. Pojęcie sekularyzacji w naukach społecznych

Termin *sekularyzacja* jest stosowany w różnych dziedzinach nauki (filozofia, nauki społeczne, teologia, historia) i odnosi się do różnorodnych zjawisk. Rodzi to wiele nieporozumień w kwestii definiowania sekularyzacji i próbie doprecyzowania zakresu pojęciowego⁴⁹. Józef Baniak stwierdza, że „pojęcia *świeckość* lub *laickość* czy *laicyzacja* są pojęciami bliskoznacznymi pojęciu *sekularyzacja*, podobnie jak terminy *desakralizacja*, *dechrystianizacja*, *humanizm świecki* i *sekularyzm*”⁵⁰. Z kolei, zdaniem Piotra Mazanka, „słowo *sekularyzacja* posiada co najmniej sześć bliskoznacznych wyrażen. Są to: *laicyzacja*⁵¹, *zeświecczenie* (*świeckość*), *desakralizacja*⁵², *dechrystianizacja*, a nawet *sekularyzm* i *humanizm świecki*. Jeżeli cztery pierwsze określenia można by (przy pewnych uściśleniach) używać zamiennie ze słowem *sekularyzacja*, to w przypadku *humanizmu świeckiego*, a szczególnie *sekularyzmu* raczej nie należałoby tego czynić”⁵³. Wśród terminów bliskoznacznych pojęciu sekularyzacji można również znaleźć terminy: *emancypacja*, *odkościelnienie*, *niereligijność*, *demagizacja*, *dekonfesjonalizacja*⁵⁴. Zdaniem Katarzyny Zielińskiej,

⁴⁹ K. Zielińska, *Spór o sekularyzację. Od dominacji do negacji?*, „Teologia Praktyczna” 5 (2004), s. 134.

⁵⁰ J. Baniak, *Wokół sporów o sekularyzację: szansa czy zagrożenie?* w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. tegoż, Poznań 2006, s. 7.

⁵¹ Zdaniem Sebastiana Dudy, pojęcie sekularyzacja znacząco różni się od laicyzacji, „która polegała (i wciąż polega) na świadomych działaniach podejmowanych głównie w sferze politycznej, jakie mają na celu zeświecczenie całości życia społecznego. Zarówno w wypadku sekularyzacji, jak i laicyzacji skutek był jeden: ograniczenie wpływu religii aż do zupełnego wyrugowania jej ze społeczeństwa” – S. Duda, *Nadzieje nie tylko współczesnego chrześcijaństwa. Koniec sekularyzmu i postmodernistyczna teologia*, http://www.dsw.wroclaw.dominikanie.pl/teksty_arch2.html [dostęp: 28.05.2017].

⁵² Piotr Mazanka dodaje, że tak pojmowana desakralizacja przyjmuje różne postaci, jak na przykład odmitologizowanie Ewangelii i tradycji, banalizację liturgii, deprecjację symboliki religijnej, koncentrację na wartościach etycznych i na społecznej funkcji Kościołów, lekceważenie mistyki – zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 32; tenże, *O przewyciężeniu sekularyzacji*, „Homo Dei” 56,1–2 (1997), s. 133–138.

⁵³ Tenże, *Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 62.

⁵⁴ M. Marczewski, J. Mariański, *Sekularyzacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, red. E. Gilgiewicz, Lublin 2012, kol. 1374–1377.

w socjologii europejskiej często zawęża się termin *sekularyzacja* i stosuje jedynie w odniesieniu do chrześcijaństwa, co sprawia, że dla wielu teoretyków sekularyzacja jest synonimem dechrystianizacji. Termin *sekularyzacja*, jej zdaniem, „może być stosowany w jednoznaczny sposób jedynie, jeśli odnosi się do religii w sensie generalnym, a nie do jakiejś konkretnej jej formy. Warto podkreślić, iż sposób rozumienia religii często determinuje definiowanie czy też rozumienie procesu sekularyzacji, tym bardziej, iż brak w socjologii precyzyjnej, powszechnie obowiązującej definicji pojęcia sekularyzacja”⁵⁵. A zatem używanie pojęcia sekularyzacja napotyka na trudności wynikające z faktu, że uwidacznia się pomieszanie terminów i pojęć, a znaczenia nadawane im przez różnych autorów wykazują znaczne rozbieżności. Ponadto posługiwanie się tymi terminami i pojęciami jest związane z tradycyjnymi koncepcjami chrześcijańskimi religii i Kościoła⁵⁶. W niektórych opisach sekularyzacji ponad czynnikami socjologicznymi zdają się dominować elementy ideologiczne, a wówczas nie można wykluczyć ani jednostronności, ani uprzedzeń⁵⁷. Wieloznaczność pojęcia *sekularyzacja* i nadawanie temu zjawisku różnorodnych znaczeń stała się jednym z podstawowych zarzutów wysuwanych przeciwko jego stosowaniu. I tak pojawiły się postulaty całkowitego odrzucenia tego pojęcia ze względu na istnienie w nim wątków ideologicznych, ale równocześnie wskazywano na jego niezbędność, gdyż odnosi się do empirycznie uchwytanych procesów⁵⁸.

Zdaniem Janusza Mariańskiego, pojęcie sekularyzacja wywodzi się od łacińskiego wyrazu *seacularis* – znaczącego tyle co świecki, należący do świata⁵⁹. Ta świeckość świata jest wynikiem skomplikowanych procesów sekularyzacyjnych, w których w obecnym czasie następuje powrót do jego naturalnych korzeni, czyli z pominięciem jego religijnych wyjaśnień⁶⁰. Pierwotnie słowo *sekularyzacja* miało prawne znaczenie przymusowego wywłaszczenia dóbr kościelnych na rzecz państwowej władzy świeckiej⁶¹. Termin ten upowszechnił się w XIX wieku w kręgu kultury zachodniej, a sekularyzacja stała się wówczas wyzwaniem rzuconym Kościołom jako instytucjonalnym formom wyrazu chrześcijaństwa⁶².

⁵⁵ K. Zielińska, *Spór o sekularyzację...*, s. 134, 135. Definiowanie terminu religia wiąże się z wieloma problemami, a wielość definicji oddaje różnorodność zjawisk, które są określane mianem religii – zob. G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1997, s. 21.

⁵⁶ L. Laeyendecker, *Sekularyzacja z perspektywy socjologii*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 113.

⁵⁷ R. Creyf, *Refleksja socjologiczna na temat problemów metodologicznych związanych z empirycznym badaniem sekularyzacji*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 214.

⁵⁸ K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009, s. 67.

⁵⁹ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 24.

⁶⁰ J. Baniak, *Wokół sporów o sekularyzację...*, s. 8.

⁶¹ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 54,9 (2002), s. 10, 11.

⁶² R. Skitek, *Współczesne przemiany religijno-kulturowe a desakralizacja niedzieli*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 71, 72.

Andrzej Draguła uznaje, że termin ten bierze swój początek od wyrazu *saeculum*, stosowanego na określenie pokolenia, okresu życia pewnego pokolenia, następnie zaś – okresu czasu, określonego wieku. „Z czasem terminem tym zaczęto określać to, co temporalne, przemijające, doczesne, przynależące do tego świata. *Saeculum* stało się więc synonimem świata. W opozycji do łacińskiego *mundus*, które to pojęcie odwoływało się do rozumienia świata jako miejsca, stworzonego porządku, *saeculum* miało zawsze odniesienie czasowe. To dwójakie znaczenie pojęcia odzwierciedlało także dwie różne koncepcje rozumienia świata: grecką, która postrzegała świat jako miejsce, strukturę i instytucję oraz hebrajską, dla której świat był historią i wydarzeniem”⁶³.

Termin *sekularyzacja* ma długą i bogatą historię. Posługiwano się nim przy nawoływaniu do wojen religijnych, określając tym terminem przejmowanie przez władzę świecką terytoriów czy też posiadłości dotąd będących pod kontrolą władz kościelnych⁶⁴. Pojęcie *sekularyzacja* zostało po raz pierwszy użyte w 1648 roku przez francuskiego księcia Longueville’a podczas negocjacji zakończonych pokojem westfalskim⁶⁵.

W znaczeniu zbliżonym do rozumienia współczesnego, termin *sekularyzacja* pojawia się w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej myśli oświeceniowej, a zwłaszcza wraz z krytyką religii w dobie francuskiego oświecenia⁶⁶. Pierwsze prace socjologiczne koncentrujące się na zagadnieniu *sekularyzacji* pojawiły się dopiero na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku⁶⁷. Terminem *sekularyzacji* określano proces kurczenia się oddziaływania Kościołów, rozluźnienia się związku z Kościołem instytucjonalnym, oddzielenie się instytucji społecznych od instytucji religijnych, proces, poprzez który grupy i sekty stają się częścią świata, dominowanie wartości świeckich nad wartościami religijnymi w wypadku osób deklarujących się jako religijne, proces społeczny, w ramach którego społeczeństwa oraz instytucje stają się coraz bardziej świeckie, proces oddzielenia jakiejś specyficznej sfery wiedzy i jej organizacja zgodnie z autonomicznymi i racjonalnymi standardami (sekularyzacja wiedzy). Najczęściej jednak stosowano termin *sekularyzacja* bez określania, co dokładnie on oznacza⁶⁸.

Wśród wielu ujęć i definicji *sekularyzacji* warto przytoczyć te, które najczęściej są przywoływane w opracowaniach naukowych. Franz-Xaver Kaufmann wskazuje, że proces sekularyzacji odbywa się na następujących płaszczyznach

⁶³ A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010, s. 11.

⁶⁴ P. Berger, *Sekularyzacja a problem wiarogodności religii*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 96.

⁶⁵ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008, s. 40.

⁶⁶ A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary*, „Teologia Praktyczna” 14 (2013), s. 17.

⁶⁷ Ł. Kutyló, *Teorie socjologiczne a religia: między sekularyzacją a desekularyzacją*, Łódź 2012, s. 13, 14.

⁶⁸ K. Zielińska, *Spory wokół teorii...*, s. 64, 65.

życia społecznego: na płaszczyźnie ogólnospołecznej, jako utrata przez religię jej funkcji integrującej społeczeństwo i monopolu na interpretację prawd ostatecznych obowiązujących w społeczeństwie; na płaszczyźnie chrześcijaństwa instytucjonalnego, jako osłabienie lub utrata wpływu Kościołów na poszczególne sfery życia społecznego; na płaszczyźnie parafii, jako „odkościelnienie”, czyli spadek poziomu uczestnictwa w życiu parafii, w szczególności w obrzędach religijnych, oraz na płaszczyźnie indywidualnej, jako zmniejszenie się znaczenia religijnych motywacji w życiu jednostek oraz ich wzrastający dystans wobec Kościoła⁶⁹.

Na trzy różne znaczenia sekularyzacji wskazuje Charles Taylor: 1) prywatyzacja religii, polegająca na oddzielaniu się Kościołów od struktur politycznych, a polityka ma charakter czysto świecki, nieodwołujący się do Boga i boskiej interwencji; 2) obumieranie wiary i praktyk religijnych, co przejawia się w obojętności na Boga i pustoszeniu kościołów, odrzuceniu autorytetów i odchodzeniu od tradycyjnych rytuałów; 3) zmiana warunków wyznawania wiary, gdzie sama wiara w Boga stanowi tylko jedną spośród wielu opcji i uprawnionych dróg życia⁷⁰.

Przez sekularyzację można rozumieć pogląd o niezależności i wzajemnej niezastępowalności wiary i wiedzy⁷¹, oddzielenie i emancypację sfery świeckiej od religijnych instytucji i norm, zanikanie religijnych przekonań i wzorów zachowań, przesunięcie się religii do sfery prywatnej⁷². Według Guntera Kehrera, można wyróżnić pięć znaczeń sekularyzacji. Najpierw sekularyzacja jako zanik religii – instytucje religijne tracą dotychczasowy wpływ na społeczeństwo a punktem docelowym jest całkowicie bezreligijne społeczeństwo. Dalej, sekularyzacja jako przystosowanie się do świata, co dotyczy zwłaszcza grup religijnych, które powstają na fundamentach religijnych, ale w miarę upływu czasu tracą swoją odrębność w stosunku do świata. Trzecie znaczenie sekularyzacji to desakralizacja świata oznaczająca odejście od religijnego rozumienia świata na rzecz logiczno-przyczynowego wyjaśniania związków między zjawiskami. Czwarte znaczenie wskazuje na sekularyzację jako oddzielenie społeczeństwa od religii, gdzie wpływ religii ograniczony zostaje do sfery prywatnej i nie ma

⁶⁹ F.X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1979, s. 58; tenże, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, s. 158–160.

⁷⁰ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków 2002, s. 60; tenże, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 576; W.M. Nowak, *Charles Taylor o religii...*, s. 102, 103; M. Hułas, *Źródła sekularności. Analiza wybranych aspektów sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 43.

⁷¹ L. Roos, *Między sekularyzmem a nową religijnością? Wokół stosunku między społeczeństwem, etosem i religią we współczesnej sytuacji kulturowej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 28,1 (1990), s. 8.

⁷² J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 410.

wpływu na instytucje społeczne i życie zbiorowe. I wreszcie znaczenie piąte, czyli sekularyzacja, jako przeniesienie treści religijnych w sferę świecką, co ma miejsce wtedy, gdy religijne wzory myślenia odrywają się od swojego kontekstu i stają się składową częścią kultury ogólnej⁷³. Z kolei Louis Schneider wyróżnia cztery znaczenia sekularyzacji: desakralizacja i racjonalizacja społeczeństwa wykluczająca religijną orientację na wartości ostateczne; uwolnienie instytucji świeckich spod zorganizowanej kontroli instytucji religijnych; przekształcenie się wartości religijnych w wartości świeckie oraz utrata społecznego znaczenia religijnego myślenia, praktyk i instytucji⁷⁴. Natomiast Peter Berger przez proces sekularyzacji rozumie proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwala się spod dominacji instytucji i religijnych symboli⁷⁵.

Amerykański socjolog i teolog Larry Shiner, dostrzegając bardzo szerokie i nieprecyzyjne używanie pojęcia *sekularyzacja*, zbudował sześciopunktowy „indeks wykorzystania” tego terminu: 1) proces zaniku religii – akceptowane wcześniej religijne symbole, doktryny i instytucje tracą prestiż i znaczenie. Końcowym efektem tego procesu byłoby powstanie społeczeństwa pozbawionego religii; 2) zjawisko wzrastającego dostosowania się do tego świata, czego efektem jest odwrócenie się od elementów nadprzyrodzonych i skupienie się na realiach „tego świata”; 3) uwolnienie społeczeństwa od religii poprzez jej wycofanie do oddzielnej sfery; 4) proces przekształcenia religijnych wierzeń i instytucji w formy niereligijne – wiedza, zachowania i instytucje, które kiedyś były traktowane jako zakorzenione w mocy boskiej, stają się zjawiskami o charakterze czysto ludzkim; 5) desakralizacja świata – świat traci swój sakralny charakter. Towarzyszy temu desakralizacja człowieka i natury, które stają się przedmiotem swobodnej i racjonalnej interpretacji i manipulacji; 6) przejście od społeczeństwa „sakralnego” do „świeckiego” – kulminacją byłaby sytuacja, w której wszelkie decyzje i działania zostają oparte na racjonalnych i utylitarnych przesłankach⁷⁶.

Również socjolodzy polscy podejmują próbę zdefiniowania terminu *sekularyzacja*. Dla Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej sekularyzacja oznacza „unieależnienie i wyzwolenie spod dyktatu i kontroli instytucji wyznaniowych wszystkich dziedzin życia świeckiego, a więc polityki, gospodarki, kultury, oświaty, wychowania i nauki. Na poziomie jednostki oznacza rozbrat z kościołem (instytucjonalnie) definiowaną religijnością”⁷⁷. Wojciech Świątkiewicz odwołuje

⁷³ G. Kehrler, *Wprowadzenie do socjologii...*, s. 184, 185.

⁷⁴ L. Schneider, *Sociological to Religion*, New York 1979, s. 176.

⁷⁵ P. Berger, *Sekularyzacja a problem...*, s. 97.

⁷⁶ Zob. L. Shiner, *The Concept of Secularization in Empirical Research*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 6,2 (1967), s. 207–220.

⁷⁷ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wprowadzenie*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym życiem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. Firlit i in., Kraków 2012, s. 8.

się do takiego ujęcia sekularyzacji, gdzie oznacza ona „procesy marginalizacji instytucjonalnej obecności religii w segmentach życia zbiorowego, jej prywatyzację przekształcającą się w laicyzację mentalności. Towarzyszy jej demontaż kościelnej infrastruktury i uznanie racji indywidualnego sumienia uwolnionego od kierowania się religijnymi przesłankami za ostateczne kryterium rozstrzygające problemy religijnej wiary i moralności”⁷⁸. Bardzo często zagadnienie sekularyzacji podejmuje Janusz Mariański. Korzystając z licznych opisów zjawiska sekularyzacji, charakteryzuje go jako „proces społeczno-kulturowy, dokonujący się w czasach nowożytnych i współczesnych, którego celem jest wyzwolenie się różnych dziedzin życia społecznego spod kontroli organizacji wyznaniowych oraz uniezależnienie się od instytucji religijnych i kościelnych”⁷⁹. W sferze religijnej sekularyzacja „prowadzi do upadku religijności kościelnej i rozwoju różnych form pozakościelnych oraz poszukiwania *sacrum* poza oficjalnymi strukturami Kościołów, a nawet religią (sekularyzacja postmodernistyczna); w wyniku sekularyzacji następuje przesunięcie religii z publicznej do prywatnej sfery życia jednostki, a w efekcie prowadzi ona do prywatyzacji i indywidualizacji życia religijnego”⁸⁰.

Odwolując się do różnego rodzaju definicji sekularyzacji i rozbieżnych interpretacji tego zjawiska, Marian Radwan przestrzega przed nadużywaniem tego terminu i wskazuje, czym sekularyzacja nie jest. Zdaniem tego autora, sekularyzacja nie jest identyczna z utratą wiary, nie jest tożsama z zanikiem potrzeb religijnych, nie oznacza zaniku Kościoła, nie oznacza zaniku zachowań religijnych oraz nie należy jej identyfikować z antyreligią⁸¹. Z tego opisu wyprowadza definicję sekularyzacji jako procesu społecznego, „dzięki któremu globalne społeczeństwo dokonuje reorganizacji swoich struktur, wyznaczając im wyspecjalizowane funkcje. Każda z nowych struktur jest niezależna jedna od drugiej, a zwłaszcza od instytucji religijnej, której przypada także wyłącznie wyspecjalizowana rola. Instytucja religijna przestaje pełnić role polityczne, gospodarcze, kulturowe, a pogłębia się w swej funkcji naczelnej”⁸².

Powyższe analizy obrazują wieloznaczność i różnorodność zjawisk, do których odnosi się termin *sekularyzacja*. Brak zgody pomiędzy teoretykami co do jednoznacznego użycia terminu wywołał falę krytyki, a w konsekwencji zaproponowano całkowite wyeliminowanie tego terminu z nauk społecznych⁸³.

⁷⁸ W. Świątkiewicz, *Miedzy sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010, s. 8.

⁷⁹ J. Mariański, *Sekularyzacja jako fakt społeczny*, „Studia Płockie” 29 (2001), s. 187; tenże, *Miedzy sekularyzacją i ewangelizacją*, Lublin 2003, s. 32.

⁸⁰ M. Marczewski, J. Mariański, *Sekularyzacja...*, kol. 1374.

⁸¹ M. Radwan, *Rodowód sekularyzacji*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 152, 153.

⁸² Tamże, s. 153, 154.

⁸³ Zob. D. Martin, *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*, London 1969, s. 9; K. Zielińska, *Spory wokół teorii...*, s. 65–67.

2.2. Typy i rodzaje sekularyzacji

Wśród wielu dostrzeganych aspektów sekularyzacji Franco Crespi wyróżnia dwa podstawowe. Z jednej strony to demityzacja, co w szczególności przejawia się jako dążenie do zredukowania każdej z rzeczywistości religijnych do porządku rozumu. Nastąpiła próba uwolnienia autentycznej religijności od mitycznej otoczki i wpisania jej na poziom wyższej racjonalności. Doświadczenie religijne zostało uznane za doświadczenie prymitywne. Z drugiej zaś strony sekularyzacja postrzegana jest jako proces naturalizacji, „czyli usiłowanie sprowadzenia doświadczenia nadprzyrodzonego do poziomu naturalnego”⁸⁴. Stefan Knobloch wskazuje na trzy podstawowe typy, wymiary sekularyzacji. Pierwszy z nich, obejmujący różnorodne obszary życia społecznego, określa mianem sekularyzacji funkcjonalnej. Drugi polega na zmniejszeniu się i osłabianiu wiary religijnej i praktyk religijnych. Zaś trzeci nazywa wycofywaniem się religii do sfery życia prywatnego⁸⁵. Belgijski socjolog religii Karel Dobbelaere wyróżnia trzy poziomy sekularyzacji: sekularyzację społeczną, organizacyjną i indywidualną. Sekularyzacja społeczna odnosi się do procesu dyferencjacji funkcjonalnej, której konsekwencją jest wydzielenie autonomicznych podsystemów (jednym z takich podsystemów jest religia). Sekularyzacja organizacyjna przejawia się jako profesjonalizacja personelu religijnego oraz biurokratyzacja organizacji religijnych. Wreszcie sekularyzacja indywidualna wiąże się z porzucaniem praktyk religijnych i jest reakcją poszczególnych jednostek na sekularyzację społeczną. Przybiera ona postać zindywidualizowanych form życia religijnego, określanych przez socjologów między innymi jako „niewidzialna religia”⁸⁶. Inaczej mówiąc, sekularyzacja przejawia się na poziomie makrostrukturalnym, mezostrukturalnym oraz mikrostrukturalnym⁸⁷. Można zatem dostrzec dwa kierunki sekularyzacji: pierwszy – odgórny, który łączy się z działalnością państwa i władzy, oraz drugi związany z opóźnieniem Kościoła wobec nowych prądów i procesów zachodzących we współczesnym świecie⁸⁸.

Juliusz Iwanicki próbuje dokonać kategoryzacji i konceptualizacji zjawiska sekularyzacji, wyróżniając cztery jej poziomy i uznając, że wraz z każdym kolejnym poziomem sekularyzacja jest coraz trudniejsza do uchwycenia. Pierwszy poziom, najprostszy do uchwycenia, to sekularyzacja materialna związana z utratą i konfiskatą majątków przez Kościoły i stan duchowny. Przejawami ta-

⁸⁴ F. Crespi, *Proces sekularyzacji: od desakralizacji do religii*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 123.

⁸⁵ Zob. S. Knobloch, *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg im Breisgau 2006, s. 84–88.

⁸⁶ Zob. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja...*, s. 49–67.

⁸⁷ Ł. Kutyló, *Teorie socjologiczne a religia...*, s. 22.

⁸⁸ W. Irek, *Symptomy dechrystianizacji*, w: *Tożsamość chrześcijańska w zsekularyzowanym świecie*, red. tegoż, Wrocław 2011, s. 18, 19.

kiej sekularyzacji materialnej w czasach nowożytnych były kasata Towarzystwa Jezusowego czy przejęcie przez Republikę Francuską wielu majątków kościelnych na skutek rewolucji francuskiej po 1789 roku. Choć ten rodzaj sekularyzacji jest bolesny dla Kościołów, może jednak stanowić okazję do pobudzenia religijnego. Drugim poziomem jest sekularyzacja w wymiarze instytucjonalnym (publicznym). To rodzaj separacji prawnej państwa od Kościołów (odpowiednie regulacje prawne, upaństwowienie edukacji, stopień autonomii Kościołów). Trzecim poziomem transformacji procesu sekularyzacji (znacznie trudniejszym do uchwycenia) jest jej płaszczyzna indywidualna. Czwartym poziomem sekularyzacji jest jej obszar kulturowy. To przemiany treści religijnych w szeroko rozumianej kulturze – filozofii, literaturze, sztuce. To najszerzy i najpojemniejszy obszar z wszystkich dotychczas wymienionych. Z tego wymiaru sekularyzacji, wyłania się – zdaniem autora – formacja postsekalarna. Wymienione poziomy sekularyzacji mogą zachodzić w rozmaitych kombinacjach. Kiedy występuje tylko jeden z tych poziomów, można mówić o „słabej” lub „średniej” sekularyzacji. Zaś kiedy występują wszystkie cztery poziomy, wówczas mamy do czynienia z „mocną sekularyzacją”⁸⁹. Można również w procesie sekularyzacji dostrzegać jego uwarunkowania terytorialne i wymienić sekularyzację: prostą (Wielka Brytania), kontrolowaną (Stany Zjednoczone) i radykalną (Francja)⁹⁰.

2.3. Spory wokół teorii sekularyzacji

Socjologowie przypisują zjawisku sekularyzacji wyjątkowe znaczenie i odnosi się wrażenie, „że w centrum zainteresowania badań społecznych nad religią znajduje się upadek, erozja czy zmierzch religii”⁹¹. Radykalna wersja teorii sekularyzacji głosi, że znaczenie religii zmniejsza się wraz z postępującymi procesami modernizacji społecznej⁹², zaś proces sekularyzacji jest nieodwracalny i ostatecznie prowadzi do zaniku religii w nowoczesnym społeczeństwie przyszłości⁹³. We współczesnych społeczeństwach, zdaniem zwolenników tezy sekularyzacyjnej, następowało systematyczne wyzwalanie się poszczególnych sektorów społeczeństwa i kultury spod władzy instytucji i symboli religijno-

⁸⁹ Zob. J. Iwanicki, *Transformacja procesu sekularyzacji. Próba kategoryzacji*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2012), s. 26–33.

⁹⁰ B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 220.

⁹¹ J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Kraków 2006, s. 61.

⁹² Modernizacja rozumiana jest jako proces racjonalizacji, technizacja, industrializacja, urbanizacja, mobilność, proces funkcjonalnego różnicowania, pluralizacja kulturowa i indywidualizacja, a religii przypisywano takie cechy, jak irracjonalność, tradycjonalizm, zorientowanie na autorytety i wspólnotowość. A zatem modernizacja i religia były ujmowane jako wartości pozostające w konflikcie, niemożliwe do połączenia – zob. J. Mariański, *Sekularyzacja jako fakt...*, s. 189.

⁹³ A. Draguła, *Ocalić Boga...*, s. 14.

-kościelnych, a religijne próby definiowania rzeczywistości zastępowano przez wyjaśnienia racjonalne, naukowe, techniczne i pragmatyczne. Do rozwinięcia globalnej tezy sekularyzacyjnej przyczyniło się proklamowanie tez o zanikaniu religii, o słabnięciu społecznego stanu posiadania religii i nadchodzeniu społeczeństwa bezreligijnego. Religie traktowano jako przejaw epoki przednowoczesnej i świadectwo irracjonalnego stylu życia oraz określano ją w perspektywie kryzysu, deficytów, zmierzchu i upadku. Postrzegano religie jako przejściową formę rozwoju ludzkości, która zastąpiona zostanie przez zracjonalizowane formy ludzkiego myślenia i działania. Upadek tak postrzeganej religii doprowadzi do zbudowania doskonalszego porządku moralnego, wyzwolenia człowieka z alienacji i potwierdzenia jego autonomii. Teoria sekularyzacji w wersji umiarkowanej głosiła nadejście świata laickiego, w którym choć wiara całkowicie nie zanika, to jednak staje się sprawą osobistą i należy do sfery prywatnej człowieka. Poszczególne Kościoły tracą na znaczeniu, nie zaspokajają religijnych potrzeb wierzących. Teoria sekularyzacyjna zyskała aprobatę tych, którzy uważali zeświecczenie współczesnych społeczeństw za zjawisko pozytywne, jak i tych, którzy w sekularyzacji postrzegali fenomen negatywny. Badania socjologiczne z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku w znacznym stopniu potwierdzały tezę sekularyzacyjną i wskazywały na fakt systematycznego zmniejszania się społecznej bazy Kościołów chrześcijańskich oraz utraty wpływu Kościoła na moralność i obyczajowość społeczną⁹⁴. Teoria sekularyzacji uchodziła za teorię bardzo stabilną, empirycznie ugruntowaną oraz posiadającą dużą moc eksplanacyjną.

Zwolennicy tezy sekularyzacyjnej różnią się w swoich prognozach: dla jednych rezultatem procesu sekularyzacji będzie całkowita destrukcja religii, według innych nastąpi jedynie rozpad chrześcijaństwa instytucjonalnego (tzw. sekularyzacja obiektywna), natomiast nie wystąpi sekularyzacja w sferze świadomości (sekularyzacja subiektywna). Zdaniem zwolenników tej ostatniej wersji procesów sekularyzacyjnych, przyszłość mają jedynie nowo powstające sprywatyzowane, zsubiektywizowane formy religii. Socjologowie szybko ulegli złudzeniu, że społeczeństwa i całe kultury będą poddawać się dalszej sekularyzacji, a chrześcijaństwo zacznie wchodzić w fazę zmierzchu. Wspomina o tym Harvey Cox, mówiąc o „mieście bez Boga” czy o „świeckim mieście”. Zwolennicy teorii sekularyzacji głosili, że pluralizm społeczno-kulturowy i religijny osłabia życie religijne⁹⁵. Steve Bruce, zdecydowany zwolennik tezy sekularyzacyjnej, twierdzi, że wielkie procesy modernizacyjne prowadzą do zanikania wielkich

⁹⁴ Zob. J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 19–22.

⁹⁵ Zob. tenże, *Sekularyzacja a nowe formy religijności*, „Roczniki Nauk Społecznych” 37,1 (2009), s. 35–38.

systemów religijnych, a sama sekularyzacja jest częścią składową nowoczesności⁹⁶.

Już w połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, gdy teoria sekularyzacji była (zwłaszcza w Europie i Stanach Zjednoczonych) niekwestionowanym sposobem opisu i wyjaśniania przemian życia religijnego oraz prognozowania przyszłości religii, zarzucono teorii sekularyzacji, że stanowi zlepek niespójnych, a niekiedy nawet sprzecznych idei⁹⁷. W latach osiemdziesiątych tegoż wieku teoria sekularyzacji spotkała się z ostrą krytyką. Krytyce poddano naukową rzetelność teorii i sprzeczność z danymi empirycznymi. Metodologicznym założeniom teorii sekularyzacji zarzucano brak ścisłości strukturalno-formalnej oraz ich małą wartość opisową i predyktywną, twierdząc, iż teoria sekularyzacji nie stanowi zwartego systemu teoretycznego. Zwracano uwagę na brak empirycznej weryfikacji teorii. Niewątpliwie wciąż brak jest zgody co do wskaźników, które mogłyby stać się punktem wyjścia weryfikacji teorii i które pozwoliłyby na badanie różnych aspektów procesu sekularyzacji. Wskazywano, iż dane empiryczne dotyczące religijności instytucjonalnej oraz deklarowanej wiary w religijne dogmaty nie obrazują całej złożoności procesu sekularyzacji, a odnoszą się jedynie do sekularyzacji na poziomie indywidualnym. Zakwestionowano dotychczasowe przekonanie, iż sekularyzacja w prostej linii wynika z procesu modernizacji. Nie znalazło także uzasadnienia twierdzenie, że proces sekularyzacji ma liniowy i stały przebieg. Wreszcie wskazywano, iż pojawienie się nowych ruchów religijnych, które czerpią z różnych tradycji i religijnych źródeł, przemawia przeciwko tezie sekularyzacyjnej⁹⁸. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku termin *teoria sekularyzacji* zaczął być wypierany w literaturze socjologicznej przez termin *paradygmat sekularyzacji*, rozumiany jako ogólny model sekularyzacji⁹⁹. Natomiast obecnie z racji wielości teoretycznych ujęć fenomenu sekularyzacji proponuje się mówić o *tezie sekularyzacji* bardziej niż o *teorii* czy *paradygmacie*¹⁰⁰. We współczesnej socjologii religii teoria globalnej sekularyzacji jest poddawana wyraźnej krytyce. Peter Berger twierdzi nawet, że tzw. teorie sekularyzacji są w gruncie rzeczy jedną wielką pomyłką (falsyfikacja teorii). Jego zdaniem, współczesny świat jest „ogromnie religijny i nie ma nic wspólnego ze zsekularyzowanym światem, jaki przepowiadało

⁹⁶ S. Bruce, *Socjologia. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Warszawa 2000, s. 116, 117.

⁹⁷ Prób budowania teorii sekularyzacji podjęli się w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku Peter Berger, Bryan Wilson, Thomas Luckmann, Talcot Parsons, Robert N. Bellah, a w latach siedemdziesiątych tegoż wieku David Martin, Richard Fenn, Daniel Bell, Bryan Wilson – zob. A. Kasperek, *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii*, „Pedagogika” 43 (2009), s. 25–27.

⁹⁸ Zob. K. Zielińska, *Spór o sekularyzację...*, s. 140–147.

⁹⁹ Taż, *Sekularyzacja według Karela Dobbelaere’a*, w: K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008, s. 14, 15.

¹⁰⁰ A. Kasperek, *Teoria sekularyzacji...*, s. 30.

(czy to z radością, czy z przygnębieniem) tak wielu badaczy nowoczesności”¹⁰¹. Istotnym jest fakt, że Berger należał pierwotnie do najważniejszych obrońców koncepcji sekularyzacji¹⁰². W tym czasie ukazały się kolejne znaczące pozycje kwestionujące teorię sekularyzacji. Do autorów podejmujących krytykę teorii sekularyzacji należy zaliczyć: Davida Martina, Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie, José Casanovę¹⁰³. Dla tych autorów teoria sekularyzacji, zwłaszcza jej skrajna wersja, stała się niewygodnym paradygmatem łączącym w jedną całość bardzo różnicowane elementy. Wskazywali oni na konieczność dystansowania się od tego pojęcia i uznania go za „przewycięzone”¹⁰⁴. Tak jak czterdzieści lat temu priorytetową była teoria sekularyzacji, tak dzisiaj krytyka teorii sekularyzacji jest w modzie i nie mówi się już o zmierzchu religii, ale raczej o jej przyszłości¹⁰⁵. Obecnie większość socjologów religii zastępuje lub uzupełnia teorię sekularyzacyjną tezą pluralizmu i indywidualizacji religii. Dostrzega się zmniejszające się zainteresowanie instytucjami kościelnymi, a jednocześnie wzrasta zapotrzebowanie na nowe formy religijności. W socjologii mówi się dziś o paradygmacie zmian form religijnych i nowym paradygmacie. Według tego paradygmatu we współczesnych procesach modernizacyjnych, w tzw. ponowoczesności, kształtują się nowe formy religijności, które stanowią też szansę dla chrześcijaństwa.

Największym błędem teorii sekularyzacyjnych jest ignorowanie faktu, iż religie w warunkach nowoczesności podlegają poważnym przekształceniom i modyfikacjom. Zmiany te należy rozumieć nie tylko w kategoriach sekularyzacji, ale nade wszystko w kategorii transformacji, zaś zachodzące wokół procesy modernizacyjne sprzyjają nie tylko sekularyzacji, lecz także transformacji religijności. Obecnie komplementarne ze sobą teorie sekularyzacji i indywidualizacji mogą być podstawą całościowego wyjaśniania zjawisk dotyczących przemian wartości religijnych w społeczeństwach współczesnych oraz stworzenia narzędzi diagnozowania rzeczywistości. Teza sekularyzacyjna

¹⁰¹ P. Berger, *Sekularyzm w odwrocie*, „Nowa Res Publica” 1 (1998), s. 67, 68.

¹⁰² „Opublikowane w 1967 roku studium *The Sacred Canopy* zawierało jedną z najbardziej nośnych koncepcji sekularyzacji i przyczyniło się bez wątpienia do systematyzacji, ale i popularyzacji zarazem, samej koncepcji (teorii, paradygmatu) sekularyzacji. Jednak sam Berger zaczął się stopniowo już w latach 70. dwudziestego wieku wycofywać z ortodoksyjnego ujęcia sekularyzacji, rozumianej jako nieodwracalny proces. Pod koniec lat 90. ubiegłego wieku zaczął pisać wręcz, że to, co on sam wspólnie z innymi socjologami twierdzili w latach 50. i 60. ubiegłego wieku, okazało się po latach pomyłką, a religijna sytuacja na świecie przedstawia się dzisiaj zgoła odmiennie” – A. Kasperek, *Teoria sekularyzacji...*, s. 23, 24.

¹⁰³ Tamże, s. 30.

¹⁰⁴ J. Mariański, *Sekularyzacja a nowe formy...*, s. 42.

¹⁰⁵ Na temat przyszłości religii i jej perspektyw wypowiadają się między innymi: José Casanova, Grace Davie, Jurgen Habermas, Hans Joas, Franz-Xaver Kaufmann, Roland Robertson, Richard Rorty, Gianni Vattimo, Charles Taylor, Paul M. Zulehner – zob. J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość...*, s. 22.

wymaga obecnie uzupełnienia tezą strukturalnej indywidualizacji lub pluralizacji¹⁰⁶.

Wprawdzie teorii sekularyzacyjnej w dalszym ciągu nie brakuje zwolenników (np. Steve Bruce, Ronald Inglehart, Gert Pickel, Detlef Pollack), którzy twierdzą, że obecnie teoria ta wymaga uaktualnienia. Dzisiaj częściej jednak pojawiają się poglądy o równoczesnych procesach sekularyzacyjnych, dechrystianizacyjnych i rechrystianizacyjnych. Zauważalny jest bowiem swoisty „powrót *sacrum*”¹⁰⁷. Zdaniem Katarzyny Zielińskiej, mimo iż wiele zarzutów skierowanych pod adresem samej koncepcji sekularyzacji jest słusznych, odrzucenie całego podejścia wydaje się jednak zbyt pośpieszne. Jej zdaniem, „bardziej zasadne wydaje się mówienie o ograniczonym zasięgu modelu sekularyzacji i zastosowanie go do rzeczywistości europejskiej [...]. Niewątpliwie istnieje konieczność wypracowania wskaźników, odnoszących się do różnych aspektów procesu sekularyzacji, które pozwoliłyby na empiryczną weryfikację założeń modelu, co wymaga dalszej debaty i badań. Proces sekularyzacji jest dynamicznym procesem zmiany i możliwe jest zaistnienie paralelnych procesów sekularyzacji i resakralizacji”¹⁰⁸. Na przełomie XX i XXI wieku pojawiło się (zwłaszcza na Zachodzie) wiele tendencji desekularyzacyjnych. Współczesne badania nad przemianami religijności wskazują, że dochodzi do rekonstrukcji oraz zmiany manifestacji religii, gdzie z jednej strony spada poziom praktyk religijnych i następuje swoiste odkościelnienie, ale z drugiej wzrasta zainteresowanie religią i coraz wyraźniej narasta głód duchowości¹⁰⁹.

Przeciwstawianie sekularyzacji i desekularyzacji oraz kontrowersje wokół tych teorii i stanowisk pozostaną długo sprawą otwartą. Zdaniem Mariańskiego, w przyszłości potrzebne będą takie teorie socjologiczne, dzięki którym diagnoza, interpretacja i wyjaśnianie zachodzących zjawisk w obszarze religii będą dokładniejsze. Tym bardziej, że w ostatnim dwudziestoleciu pojawiał się kolejny ważny proces społeczno-kulturowy „określany jako nowa duchowość, przez jednych traktowany jako przejaw dalszej sekularyzacji współczesnego świata, przez innych interpretowany jako przejaw dalszej desekularyzacji i zahamowania procesów sekularyzacyjnych”¹¹⁰.

¹⁰⁶ Tenże, *Sekularyzacja jako fakt...*, s. 196–199. Zob. F. Johannsen, *Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Stuttgart 2010; W. Gräb, *Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, Gütersloh 2006.

¹⁰⁷ Zob. P. Mazurkiewicz, *Sekularyzacja czy „ureligijnienie” polityki?*, „Przegląd Powszechny” 124, 7/8 (2007), s. 15–36.

¹⁰⁸ K. Zielińska, *Spór o sekularyzację...*, s. 148, 149.

¹⁰⁹ Zob. M. Breuer, *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden 2012.

¹¹⁰ J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość...*, s. 23. Problematykę najnowszych przemian religijności w krajach Europy Zachodniej i w USA podejmuje między innymi: J. Casanova, *Europäische Säkularisierung aus globaler vergleichender Perspektive. Diagnose und Antwort*, w: *Himmelwärts und Weltgewandt. Kirche und Orden in (post-) säku-*

2.4. Sekularyzacja w nauczaniu Kościoła powszechnego i teologii

Dotychczasowe rozważania dotyczyły zjawiska sekularyzacji rozpatrywanego z perspektywy nauk socjologicznych. Socjologia koncentruje się na diagnozowaniu, interpretacji i wyjaśnianiu dokonujących się przekształceń w strukturze i funkcjach religii, ale także na badaniu stanu i dynamiki świadomości proreligijnej i niereligijnej. Zakłada ona, że przemiany w religijności i duchowości nie są pozbawione wpływu zjawisk i procesów, które dokonują się w całym społeczeństwie¹¹¹. Zjawisko sekularyzacji można analizować, posługując się podejściem socjologicznym, jako fakt społeczny, ale również jako pewien model wyjaśniania rzeczywistości religijnej. Ten drugi sposób analizy zjawiska sekularyzacji jest charakterystyczny dla podejścia teologicznego. W taki sposób analizują zjawisko sekularyzacji dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jak również opracowania teologów.

Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* wyróżnił dwojaką autonomię: absolutną i relatywną¹¹². Absolutna autonomia oznacza świat od Boga niezależny, natomiast autonomia relatywna oznacza świat i człowieka w ich odniesieniu do Boga jako Stwórcy i Zbawiciela. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie może mieć charakteru absolutnego, powinna bowiem realizować się z poszanowaniem norm moralnych (KDK 36), z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy (KDK 20). W przeciwieństwie do autonomii absolutnej, czyli uznania, że świat jest całkowicie niezależny od Boga, autonomia relatywna rzeczywistości doczesnej polega na tym, że w odniesieniu do Boga Stwórcy i Chrystusa jako Głowy, poprzez tajemnicę stworzenia i tajemnicę Chrystusa, świat zyskuje swoje transcendentne określenie. Soborowe nauczanie o względnej autonomii rzeczywistości doczesnej może być interpretowane jako teologiczny odpowiednik koncepcji sekularyzacji. Świat i Kościół, według soborowego nauczania, muszą cieszyć się swoją własną, przynajmniej względną, autonomią. Człowiekowi przysługuje suwerenność z naturalnego porządku rzeczy, a Kościół zastrzega sobie jedynie dziedzinę moralności. „Dokumenty Soboru Watykańskiego II, mówiąc o słusznej autonomii rzeczywistości doczesnej, dotyczącej człowieka, życia społecznego, nauki (KDK 36), wspólnoty politycznej (KDK 76), kultury (KDK 56), podkreślają jednocześnie ich słuszny zakres. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie jest jednak absolutna, lecz musi realizować się z uznaniem

larer Gesellschaft, red. T. Dienberg, T. Eggensperger, U. Engelh, Münster 2014, s. 41–54; T. Eggensperger, *Pluriformität, nicht Säkularisierung: Die religiös-kirchliche Landschaft in den USA*, „Herder Korrespondenz” 66,7 (2012), s. 368–372; D. Pollack, *Religion und gesellschaftliche Differenzierung Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA*, Tübingen 2006; D. Pollack, G. Rosta, *Religion in der Moderne ein internationaler Vergleich*, Frankfurt 2015.

¹¹¹ J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość...*, s. 25.

¹¹² S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys...*, s. 108.

Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy (KDK 20), z przyjęciem norm prawa Bożego (KDK 41) i z respektowaniem zasad moralnych (KDK 36)”¹¹³. Do tak rozumianej autonomii odwołuje się Janusz Mariański, wskazując, iż w rozumieniu Kościoła katolickiego sekularyzacja „jest płynącym z wiary uznaniem autonomii i sensowności doczesnego świata i skupieniem się Kościoła na właściwej mu misji ewangelizacyjnej, w której respektuje się autonomię świata i wartości doczesnych”¹¹⁴.

Papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi*, odwołując się do soborowej nauki o autonomii kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki, zaznacza, że sekularyzacja „jest słusznym i prawowitym, nie obcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą »autonomicznie«, byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca” (EN 55).

W nauczaniu Jana Pawła II ukazane są liczne zagrożenia współczesnego świata, które wskazują na konieczność podjęcia zadań nowej ewangelizacji. Papież zalicza do nich: ateizm, ignorancję religijną, desakralizację życia, sekularyzację, dominację pewności metafizycznych, dewaluację wartości etycznych, przeobrażenia ekonomiczne zniewalające człowieka i jego uzależnienie się¹¹⁵. Zdaniem papieża, sekularyzacja jest procesem, który przynosi z sobą wyłącznie spod kontroli i spod celów sakralnych pewnych rzeczywistości posiadających uzasadnioną autonomię (RM 11). Jan Paweł II w encyklikach, orędziach i wystąpieniach terminowi *sekularyzacja* nadaje bardzo szerokie znaczenie, definiując ją jako stopniowe odchodzenie od religii, jej wygasanie i związany z nim zanik potrzeb religijności, uwolnienie się społeczeństwa od religii i jej ograniczenie do wewnętrznego i osobistego życia człowieka¹¹⁶. Proces sekularyzacji sprawia, że moralnemu i duchowemu dziedzictwu grozi roztrwonienie (ChL 34). Następstwem sekularyzacji jest podcinanie istniejących w sercu człowieka korzeni religijności (ChL 4).

Papież dostrzega zjawisko sekularyzacji i przestrzega przed nim mieszkańców poszczególnych kontynentów. W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* zaznacza, że „niepokojąca obojętność religijna tak wielu Europejczyków, znaczna liczba tych, którzy także na naszym kontynencie nie znają jeszcze Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła, i nie zostali dotąd ochrzczeni, a także sekularyzacja

¹¹³ A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm...*, s. 33.

¹¹⁴ J. Mariański, *Sekularyzacja*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 365.

¹¹⁵ Jan Paweł II, *Prowadźcie dzieło nowej ewangelizacji* (23.03.2001), „L'Osservatore Romano” Pol 22,5 (2001), s. 27, 28; J. Neumann, *Nowa ewangelizacja jako odpowiedź Kościoła na wyzwania współczesnego świata*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 15 (2002), s. 198.

¹¹⁶ J. Budniak, *Sekularyzacja w nauczaniu Jana Pawła II*, „Teologia Praktyczna” 7 (2006), s. 57.

szerokich rzesz chrześcijan, którzy myślą, podejmują decyzje i żyją tak, »jakby Chrystus nie istniał« – wszystko to nie gasi bynajmniej nadziei, ale sprawia, że staje się pokorniejsza i bardziej skłonna do zawierzenia jedynie Bogu. To z Jego miłosierdzia otrzymujemy łaskę i zadanie nawrócenia» (EE 26). W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in America* zwraca uwagę, że charakteryzujące się pewnego rodzaju wyłączością kierowanie troski pasterskiej do ubogich, prowadziło niekiedy do zaniedbywania innych warstw społeczeństwa, co przyczyniło się do oddalenia się wielu osób z tych środowisk od Kościoła. Z powodu szkód poniesionych w związku z szerzeniem się sekularyzacji w środowiskach politycznych, ekonomicznych, syndykalnych, wojskowych, socjalnych lub kulturalnych „konieczna jest pilna ewangelizacja tych środowisk, prowadzona przez pasterzy, którzy czują się wezwani do troski o wszystkich. Pasterze ci będą mogli liczyć na wsparcie wszystkich tych – a na szczęście są oni jeszcze liczni – którzy pozostali wierni wartościom chrześcijańskim» (EA 54). Zaś w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Oceania* wskazuje na środki służące rozwojowi życia wewnętrznego tam, gdzie narastają wpływy sekularyzacji i materializmu: „mszę świętą, adorację eucharystyczną, drogę krzyżową, różaniec i inne pobożne ćwiczenia, a także wspólną modlitwę w rodzinie» (EO 37). Papież podkreśla, „że współczesny człowiek poszukuje sensu, czego świadectwem są pewne zjawiska kulturowe, zwłaszcza nowe ruchy religijne, bardzo aktywne w Ameryce Południowej, w Afryce i w Azji; zauważamy, że każdy człowiek pragnie pojąć głęboki sens swego istnienia, pragnie odpowiedzieć sobie na podstawowe pytania o źródło i kres życia, pragnie dążyć do szczęścia, o jakim marzy»¹¹⁷.

W adhortacji apostolskiej o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie *Vita consecrata* uznaje życie konsekrowane za znak nieograniczonej bezinteresowności i miłości. „Gdyby zabrakło tego konkretnego znaku, należałoby się obawiać, że miłość ożywiająca cały Kościół ostygnie, że zbawczy paradoks Ewangelii straci swą ostrość, że »sól« wiary zwietrzeje w świecie ulegającym sekularyzacji. W życiu Kościoła i samego społeczeństwa potrzebni są ludzie zdolni do całkowitego poświęcenia się Bogu i bliżnim dla miłości Boga» (VC 105).

Zdaniem Jana Pawła II, wielu ludzi żyje dzisiaj w środowiskach zdominowanych przez materializm i konsumpcjonizm, bez odniesienia do wartości duchowych. Odpowiedzią ze strony Kościoła powinna stać się ewangelizacja współczesnej kultury. W duszpasterskiej praktyce należy propagować wartość rodziny i życia oraz formować chrześcijańską postawę w życiu codziennym (EE 58)¹¹⁸.

Na temat sekularyzacji i jej wpływu na współczesny świat wypowiada się również papież Benedykt XVI. Jego zdaniem, sekularyzacja pojawia się

¹¹⁷ Jan Paweł II, *Spotkanie z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury* (13.03.2004), „L'Osservatore Romano” Pol 25,5 (2004), s. 38.

¹¹⁸ W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 19 (2012), s. 140–142.

w kulturach jako wizja świata i ludzkości bez odniesienia do transcendencji, przenika wszystkie aspekty życia i powoduje rozwój mentalności, w której Bóg jest faktycznie nieobecny. Sekularyzację taką można zauważyć w łonie samego Kościoła, gdzie głęboko wynaturza wiarę chrześcijańską, styl życia i codzienne postępowanie wierzących, którzy często ulegają wpływowi kultury obrazu. Kultura ta narzuca sprzeczne wzorce i bodźce oraz praktycznie neguje Boga. „Bóg stał się już niepotrzebny, nie ma potrzeby myśleć o Nim, powracać do Niego. Ponadto dominująca mentalność hedonistyczna i konsumpcyjna prowadzi zarówno wiernych, jak i pasterzy na manowce powierzchowności i egocentryzmu, który szkodzi życiu Kościoła”¹¹⁹. Zaś w przemówieniu do pracowników Rzymskiej Kurii Benedykt XVI zaznacza, że wierzącym powinno zależeć również na osobach uważających się za agnostyków lub ateistów. Także dla tych osób kwestia Boga wciąż istnieje, chociaż mają oni trudności w uznaniu, że On troszczy się o nich. Podtrzymywanie u tych osób pragnienia poszukiwania Boga jest pierwszym krokiem ewangelizacji. Dlatego Kościół powinien się troszczyć o to, żeby człowiek nie zaniedbał kwestii Boga jako istotnej kwestii swojego życia i ją zaakceptował¹²⁰.

Benedykt XVI w wywiadzie udzielonym Peterowi Seewaldowi mówi o postępującej sekularyzacji, która dzięki masowym mediom ma mocny wpływ i przemienia świadomość ludzi oraz o toczącej się „dramatycznej walce między radykalną sekularyzacją a stanowczą wiarą”¹²¹. Wyraża swój niepokój z faktu istnienia, zwłaszcza w tzw. zachodnim świecie, niechęci do Kościoła. Sekularyzacja „nadal wyrывa się spod kontroli i rozwija formy, poprzez które odciąga od wiary coraz więcej ludzi, że ogólny kierunek naszych czasów nadal prowadzi do konfrontacji z Kościołem”¹²².

Papież Benedykt XVI, dostrzegając proces sekularyzacji, widzi również konieczność dialogu ze społeczeństwem, także ze stojącymi poza Kościołem. Uważa też, że obecnie „sekularyzacja w postaci radykalnego sekularyzmu nie spełnia już oczekiwań umysłów bardziej świadomych i wrażliwych. Oznacza to, że otwierają się możliwości, być może zupełnie nowe, owocnego dialogu ze społeczeństwem, a nie tylko z wiernymi, zwłaszcza na tematy tak doniosłe jak kwestie dotyczące życia”¹²³.

¹¹⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury* (08.03.2008), „L'Osservatore Romano” Pol 29,4 (2008), s. 35.

¹²⁰ Tenże, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej* (21.12.2009), „L'Osservatore Romano” Pol 31,2 (2010), s. 40, 41.

¹²¹ Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011, s. 126.

¹²² Tamże, s. 139.

¹²³ Benedykt XVI, *Do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Chorych i Służby „Kościół wobec nowych odkryć medycznych”* (19.11.2005), „L'Osservatore Romano” Pol 27,2 (2006), s. 48.

Zagadnienie sekularyzacji i środowiska zsekularyzowanego papież Franciszek przedstawia w drugim rozdziale adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*, noszącym tytuł „W kryzysie zaangażowania wspólnotowego”. Analizując niektóre wyzwania współczesnego świata, omawia wyzwania kulturowe, do których zalicza *sekularyzację*. Papież zauważa, że proces *sekularyzacji* ma na celu sprowadzenie wiary i Kościoła do sfery prywatnej i wewnętrznej. Proces ten, negując wszelką transcendencję, spowodował „wzrastającą deformację etyczną, osłabienie poczucia grzechu osobistego i społecznego oraz stopniowy wzrost relatywizmu, co powoduje ogólną dezorientację, zwłaszcza w okresie dojrzewania i młodości, tak bardzo narażonym na zranienie przez zmiany” (EG 64).

Oprócz oficjalnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła zagadnienie sekularyzacji często było i jest przedmiotem refleksji poszczególnych teologów. Zjawisko sekularyzacji, które jest istotnym i nieuchronnym wyzwaniem dla Kościoła, ma duże znaczenie dla współczesnej myśli teologicznej. Teologia sekularyzacji prowadzi „w świetle objawienia refleksję nad fenomenem odchodzenia ludzi i kultury współczesnej od religii”¹²⁴. Według wielu teologów, sekularyzacja jest fenomenem teologicznym, procesem wpisanym w historię zbawienia, widocznym już od pierwszych ksiąg Starego Testamentu, i nieodłącznym elementem chrześcijańskiego objawienia¹²⁵.

Jako pierwsi teologiczną refleksję nad fenomenem sekularyzacji podjęli myśliciele protestancy, zwłaszcza Rudolf Bultmann¹²⁶, Karl Barth¹²⁷, Dietrich Bonhoeffer¹²⁸ i Friedrich Gogarten¹²⁹. Rudolf Bultmann odrzucał niektóre nadprzyrodzone elementy Ewangelii, a chrześcijaństwo interpretował w kategoriach filozoficznego egzystencjalizmu. Bultmann uznany został za autora biblijnych inspiracji dla teologii sekularyzacji. Karl Barth przeciwstawiał tradycyjną wiarę religijną Bożemu objawieniu. Prawdziwa wiara jest wyłącznie wynikiem działania Bożej łaski i tak rozumiana przeciwstawia się religii, która jest produktem ludzkim. Dlatego religia jest w gruncie rzeczy największym przeciwieństwem wiary chrześcijańskiej, gdyż w miejsce Boga postawiła człowieka. Trzeba się jej zatem pozbyć, ponieważ jest tylko odbiciem samego człowieka i jego potrzeb. Dietrich Bonhoeffer głosił propozycje „świeckiej religijności” i „milczącej religijności wewnętrznej”, w których zawarł uzupełnienie dla nurtu postępującej sekularyzacji. Bonhoeffer uważał, że laicyzacja nie jest procesem natural-

¹²⁴ M. Walczak, *Teologia sekularyzacji i teologia postsekularyzacyjna. Propozycje Harveya Coxa*, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 191.

¹²⁵ A. Draguła, *Ocalić Boga...*, s. 15.

¹²⁶ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921.

¹²⁷ K. Barth, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins*, Zürich 1967.

¹²⁸ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der Systematischen Theologie*, München 1931.

¹²⁹ F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart 1953; tenże, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, München 1966.

nym i prowadzi do zmierzchu wiary. Proponował koncepcję chrześcijaństwa świeckiego, które oznacza wyjście poza religię, a odkrycie i dowartościowanie wiary. Friedrich Gogarten twierdził, że autentyczne chrześcijaństwo to wiara bez religii. Jego zdaniem, korzenie sekularyzacji znajdują się w samej wierze chrześcijańskiej. Gogarten pozytywnie interpretował procesy sekularyzacyjne, a laicyzacji nie klasyfikował negatywnie, ale postrzegał ją ambiwalentnie. Dzięki rozwojowi sekularyzacji dokonuje się – zdaniem Gogartena – stopniowe odbóstwianie świata i jego desakralizacja¹³⁰. W refleksji teologów protestanckich można zauważyć próbę proponowania „duchowości sekularyzacji”, która sprowadzała się do rezygnacji z wiary w technokratycznym społeczeństwie¹³¹.

Większość teologów katolickich tezy protestanckiej myśli sekularyzacyjnej przyjęła ze znaczną rezerwą, nastąpiło jednak kilka prób asymilacji teologii sekularyzacji. Przez pisma Karla Rahnera przewija się idea anonimowego chrześcijaństwa¹³². Autor ten analizuje sytuację współczesnego człowieka poza wszelką instytucją religijną, a jednak posiadającego doświadczenie absolutnej bliskości Boga, co według niego jest doświadczeniem transcendentnym. Idea anonimowego chrześcijaństwa została odrzucona przez Magisterium Kościoła, między innymi z powodu relatywizacji aspektu eklezjalnego oraz soteriologicznego. Jako teologię sekularyzacji we właściwym znaczeniu można uznać myśl Johanna Baptista Metza, wyrażoną w pojęciu *świeckie społeczeństwo*¹³³. Współczesne, specyficzne doświadczenie świata stało się punktem wyjścia koncepcji sekularyzacji Metza. Sytuacja przejścia od świata sakralnego ku światu shominizowanemu znajduje swój wyraz w sposobie myślenia, w zwróceniu uwagi ku człowiekowi, ku antropocentrycznym formom myślenia. Procesy sekularyzacji – zdaniem Metza – to w pełni uprawomocniony rozwój chrześcijaństwa. Wcielenie to centralne wydarzenie w historii i zasada przywracania autonomii światu. W zachodniej przestrzeni historycznej proces zeświecczenia świata ma charakter sekularyzacji¹³⁴. Według Louisa Dupré, przeminął już czas *res publica Christiana*, czyli chrześcijaństwa w sensie pewnego obszaru kulturowego, państwowego i geograficznego¹³⁵. W przeszłości religia była przekazywana z pokolenia na pokolenie jako element tradycji. Jednak tradycja i społeczeństwo, zdaniem Dupré, nie określają już ostatecznego sensu istnienia. Obecnie każdy wierzący musi stać się religijny *od wewnątrz*. Sekularyzacja

¹³⁰ Zob. A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm...*, s. 21–25.

¹³¹ F. Ferrario, P. Ricca, *Duchowość protestancka*, w: C. Brovetto, L. Mezzadi, F. Ferrario, P. Ricca, *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość czasów nowożytnych*, Kraków 1998, s. 471.

¹³² Zob. K. Rahner, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, w: tegoż, *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, s. 637–666.

¹³³ J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.

¹³⁴ A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm...*, s. 26, 25.

¹³⁵ L.K. Dupré, *The other dimension. A search for the meaning of religious attitudes Unknown Binding*, New York 1972.

doprowadziła do ukształtowania się społeczeństwa pluralistycznego, a wzrostem wiary w obecność i działanie Ducha Świętego. Współczesne chrześcijaństwo, w opinii Dupré, jest dziś czynnikiem historycznym, podporządkowanym kulturze świeckiej i pozbawionym twórczej mocy, którą dawniej posiadało. Współczesna kultura świecka wykazuje zdumiewającą otwartość na religię, lecz ta otwartość rzadko wznosi się ponad horyzontalny poziom kultury. Współczesną religią stała się kultura, która wchłonęła religię jako jeden z podrzędnych elementów. Kultura proponuje pewne elementy religii, nie stawiając wymagań charakterystycznych dla wiary. Wierzący są dziś „zsekularyzowani”, co przejawia się nie we wrogiej antyreligijnej postawie, ale odebraniu Bogu jakiegokolwiek znaczenia. Sekularyzacja stanowi dla chrześcijaństwa większe zagrożenie niż zacięta antyreligijność przeszłości. Wiara, jeśli ma przetrwać, musi integrować wszystkie elementy życia. „Jeśli religia nie jest w pewien sposób wszystkim, to jest skazana na zagładę”¹³⁶.

Teologiem, który bezpośrednio analizuje zjawisko sekularyzacji w perspektywie orędzia chrześcijańskiego, jest Harvey Cox. W książce *The Secular City*¹³⁷ prezentuje głęboki teologiczny namysł nad rzeczywistością tych zmian w kulturze współczesnej, które doprowadzają do poważnego kryzysu religii i dotychczasowych form mówienia i myślenia o Bogu. Według Coxa, sekularyzacja nie jest końcem tradycyjnie rozumianego chrześcijaństwa, ale czynnikiem wprowadzającym w nim pewne zmiany. Podział dziejów Kościoła zaproponowany przez Coxa pozwala dostrzec, że sekularyzacja może odegrać dla samej wiary pozytywną rolę, poprzez oczyszczenie jej z uwarunkowanych kulturowo i historycznie dodatków¹³⁸.

Wśród polskich teologów zagadnienie sekularyzacji podjął między innymi Alfons Skowronek. Jego zdaniem, współczesne znamiona sekularyzacji prowadzą się do trzech haseł: „odkościelnienie” (Enkirchlichung), „odchrześcijanienie” (Entchristlichung) i „odkonfesyjnienie” (Entkonfessionalisierung)¹³⁹. Jednak sama sekularyzacja nie tylko nie jest wymierzona przeciwko chrześcijaństwu, lecz w pewnym sensie jest nawet jego dziełem. Teza o przeciwstawianiu się Kościoła sekularyzacji jest, według niego, niezrozumieniem istoty świeckości świata¹⁴⁰.

Ryszard Kamiński systematyzuje omawiane zjawisko, wprowadzając rozróżnienie sekularyzacji jako zasady, jako faktu i jako ideologii. Sekularyzacja jako zasada wyraża się w autonomii nauki, kultury, działalności gospodarczej, społecznej i politycznej. Autonomia ta polega na tym, że wszystkie dziedziny

¹³⁶ Tenże, *Refleksje na koniec tysiąclecia*, „Tygodnik Powszechny” (1998), nr 29, s. 4.

¹³⁷ H. Cox, *The Secular City*, New York 1965.

¹³⁸ M. Walczak, *Teologia sekularyzacji...*, s. 203.

¹³⁹ Zob. A. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościoła i teologów*, „Przegląd Powszechny” 10 (2000), s. 27–43.

¹⁴⁰ Tamże, s. 40.

działalności człowieka kierują się własnymi prawami. Z jednej strony są nimi dyrektywy poznania naukowego, uznanie właściwych metod poszczególnych nauk, z drugiej zaś – dyrektywy wytwarzania, a więc zasada racjonalności w gospodarce i technice. Sekularyzacja jako fakt jest wyeliminowaniem czynnika sakralnego z codziennego życia człowieka, ale także z życia społecznego i publicznego, spychając go tylko do prywatności. Sekularyzacja jako ideologia występuje wówczas, kiedy nadaje się jej interpretację aksjologiczną i traktuje jako proces celowego eliminowania wpływów religii ze świadomości ludzi i z życia społecznego. Jest to sekularyzacja w wersji skrajnej, związana z określonym systemem ideologicznym, który nie tylko usprawiedliwia sekularyzację, ale przyjmuje ją za cel i normę¹⁴¹.

Dla Janusza Mariańskiego sekularyzacja w ujęciu teologicznym polega na właściwym rozwoju ludzkiej wiedzy, racjonalnego myślenia, techniki i kultury w odpowiadających sobie zakresach działania. Polega na zapewnieniu wszystkim ludziom wolności wyznania i działania zgodnie z ich przekonaniem religijnym oraz uwalnianiu się Kościoła od powiązań z ideologiami i systemami politycznymi. „Sekularyzacja, o której mówi Kościół, jest płynącym z wiary uznaniem autonomii i sensowności doczesnego świata. Pozwala ona skupić się Kościołowi na właściwej misji ewangelizacyjnej, w której respektuje się uznanie autonomii świata i wartości doczesnych”¹⁴².

Według Heinricha Friesa, „teologiczna interpretacja sekularyzacji musi być sądem różnicowanym. Właściwym słowem nie jest tutaj ani czyste NIE, ani bezkrytyczne TAK. W tym punkcie rozstrzygać musi wyczucie dla tego, co chrześcijańskie, oraz umiejętność rozróżniania duchów”¹⁴³. Podobną myśl formułuje Józef Majka, wyróżniając dwa bieguny pojęcia sekularyzacji: negatywny i pozytywny. Z jednej strony wyjaśnia sekularyzację jako ideologię identyfikującą się z sekularyzmem, co jest zjawiskiem negatywnym we współczesnej kulturze, z drugiej – ukazuje sekularyzację jako zasadę autonomizacji religii i świata, i to jest zjawisko pozytywne, słuszne i prawidłowe¹⁴⁴. Teologowie upatrujący w sekularyzacji pozytywne cechy dostrzegają w niej funkcję oczyszczającą względem religii¹⁴⁵.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że niektóre przyczynki katolickich teologów odnośnie do zjawiska sekularyzacji weszły

¹⁴¹ Zob. R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła...*, s. 59–68.

¹⁴² J. Mariański, *Sekularyzacja jako fakt...*, s. 186.

¹⁴³ H. Fries, *Theologische Deutung der Säkularisierung*, w: *Gesellschaft ohne Christentum*, red. U. Hommes, Düsseldorf 1974, s. 107.

¹⁴⁴ Zob. J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, „Chrześcijanin w Świecie” 9,10 (1977), s. 3–19.

¹⁴⁵ Zob. M. Radwan, *Problem sekularyzacji*, „Ateneum Kapłańskie” 64,1 (1972), s. 50–75; C. Bauer, *Pilgern mit Agnostikern? Erkundungen zur säkularen Bedeutung des Evangeliums*, w: *God in Question. Religious languages and secular languages*, red. M.M. Lintner, Brixen 2014, s. 151–163.

ostatecznie do nauczania Kościoła, a oficjalne stanowisko katolickie przyjmuje autonomizację doczesnych rzeczywistości i swoiście rozumiany proces profanacji świata¹⁴⁶. Wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologów przynoszą wyjaśnienie prawidłowości pewnych zmian, procesów uderzających we współczesną religijność, ale jednocześnie wyraźnie wskazują na konieczność znalezienia nowych form działalności duszpasterskiej¹⁴⁷.

3. Przyczyny sekularyzacji

Sekularyzacja jako proces społeczny pojawia się, według socjologów, wraz z zastąpieniem zasady sakralizującej tradycję zasadą racjonalności naukowej, opierającej się na obserwacji związków naturalnych między zjawiskami. Sekularyzacja jest więc, w opinii socjologów, logicznym następstwem procesu racjonalizacji w sferze techniczno-cywilizacyjnej, politycznej, kulturalnej i społecznej. Socjologia nie interesuje się jednak wartościowaniem opisanego zjawiska, patrzy na dane procesy zjawiskowo. Konieczne jest zatem spojrzenie na rodowód sekularyzacji także od strony teologii¹⁴⁸.

3.1. Przyczyny sekularyzacji według nauk społecznych

Główną przyczyną sekularyzacji, według socjologów, jest wzrost cywilizacyjny, który podniósł poziom życia człowieka oraz znacznie poszerzył możliwość wyborów życiowych i form życia, co przyczyniło się do sytuacji, w której religia jest jedną z wielu opcji. Wzrost cywilizacyjny, rozwój szczegółowej wiedzy empirycznej i uzasadnienie ustrojów politycznych przyczyniły się do pluralizmu światopoglądowego. „Czasowa zbieżność sekularyzacji z rewolucjami nowożytności: scjentyistyczną, technologiczną, polityczną pozwala widzieć sekularyzację jako dychotomię dwóch porządków – *ustępującego* transcendentnego oraz *następującego* immanentnego – w której porządek transcendentny zanika”¹⁴⁹.

Antonio Grumelli w procesie sekularyzacji wyodrębnia trzy zasadnicze czynniki etiologiczne. Pierwszym z nich jest pluralizm ideologiczny, który

¹⁴⁶ A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm...*, s. 30.

¹⁴⁷ W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 141. Zob. F.X. Kaufmann, *Umstrittene Säkularisierung*, „Stimmen der Zeit” 2 (2013), s. 137–140; K. Gabriel, *Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012; tenże, *Säkularisierung und Wiederkehr der Religionen unter den Bedingungen der Globalisierung*, w: *Im Dialog*, red. A. Kreutzer, F. Gruber, Freiburg 2013, s. 267–277.

¹⁴⁸ M. Radwan, *Rodowód sekularyzacji...*, s. 154, 155.

¹⁴⁹ M. Hułas, *Źródła sekularności...*, s. 44.

ma na celu osiągnięcie tolerancji wobec różnorodności postaw oraz akceptacji wartości kulturowych. Czynnikiem drugim jest nasilająca się potrzeba racjonalności, będąca rezultatem postępu technologicznego i konsekwencją nowego rodzaju interakcji społecznej. Zaś czynnikiem trzecim jest „proces industrializacji i urbanizacji, który całkowicie zmienił styl życia człowieka, niegdyś lokalny i oparty na wspólnocie rodowej, na pełen niepokojów, przesycony anonimowością i w istocie swej upolityczniony”¹⁵⁰. Andrzej Szahaj wśród czynników sekularyzacyjnych dostrzega czynniki ponadlokalne i lokalne. Ponadlokalne czynniki sekularyzacyjne związane są z procesem dyferencji praktyki społecznej oraz pluralizacją światopoglądową. Do ponadlokalnych czynników sekularyzacyjnych zalicza również rozprzestrzenienie się kultury masowej, która zbanalizowała cały szereg ludzkich spraw. Lokalne czynniki sekularyzacyjne to, zdaniem Szahaja, tradycja, związki Kościoła z władzą, stan instytucji religijnych, obecność bądź nie reformacji, poziom wykształcenia społeczeństwa¹⁵¹.

Na procesy sekularyzacyjne ogromny wpływ wywierały poszczególne prądy filozoficzne. Kierunki epistemologiczne, czyli dotyczące przebiegu i rezultatów poznania, które wpłynęły na proces sekularyzacji to głównie sceptycyzm, racjonalizm, scjentyzm i pozytywizm. Z kolei do kierunków ontologicznych, czyli pytających o byt prymarny, które wpłynęły na procesy sekularyzacyjne, należy zaliczyć te, w których nie występuje kategoria Boga oraz dopuszczające istnienie Boga jako element systemu ontologicznego. Do grupy pierwszej należy zaliczyć zwłaszcza materializm, zaś w grupie drugiej znajdują się między innymi teistyczne wersje egzystencjalizmu, monadologia Leibniza oraz ontologia fundamentalna¹⁵².

3.2. Refleksja teologiczna o przyczynach sekularyzacji

W naukach teologicznych dominuje przekonanie, że można wymienić trzy podstawowe źródła sekularyzacji. Najpierw jest to przejście od greckiej do judaistycznej formy myślenia, następnie odejście od problematyki esencjalnej i zwrot ku problematyce funkcjonalnej, wreszcie przejście od supernaturalizmu do autonomizacji życia. Zmiany te dokonały się, zwłaszcza w kręgu cywilizacji europejskiej, w praktyce i w świadomości społeczeństw¹⁵³.

¹⁵⁰ A. Grumelli, *Sekularyzacja pomiędzy religią a ateizmem*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 143, 144.

¹⁵¹ Zob. A. Szahaj, *Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej*, w: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korc, R. Misiak, Szczecin 2010, s. 11–22.

¹⁵² E. Bednarczyk, *Filozoficzne źródła sekularyzacji*, <http://ksf.amu.edu.pl/preteksty/pdf/nr11/Filozoficzne%20źródła%20sekularyzacji-Bednarczyk.pdf> [dostęp: 20.07.2017].

¹⁵³ M. Radwan, *Rodowód sekularyzacji...*, s. 157.

Proces sekularyzacji powinien być rozpatrywany w kontekście dwu różnych form ujmowania stosunku Bóg–świat znanych kulturze zachodniej, mianowicie greckiej i judaistycznej. Według pierwszej, greckiej formy, świat jest zdywiniowany i nie ma wyraźnej granicy między Bogiem a kosmosem, między przyrodą a człowiekiem. Cały wszechświat nosi znamię sakralne, a kosmosem i człowiekiem rządzi święte i boskie prawo.

Judaistyczna forma myślenia zakłada zasadniczą różnicę między Bogiem a człowiekiem i światem. Bóg jest transcendentny i tylko On posiada znamiona boskości, zaś człowiek jako stworzenie Boże jest wyjątkowy, dlatego wszystko jest oddane pod jego panowanie, on natomiast ma być kontynuatorem stworzenia. Chrześcijaństwo, które kontynuuje idee biblijne, przyjęło judaistyczną formę myślenia, przez co staje się czynnikiem dedywinizacji świata, odczarowania świata poprzez proces sekularyzacji. Tak rozumiana sekularyzacja polega na upowszechnieniu biblijnej formy myślenia. Przejście od problematyki esencjalnej do funkcjonalnej dokonało się w czasach średniowiecza. Pytanie esencjalne zastąpiono pytaniami funkcjonalnymi. W myśleniu esencjalnym objawienie miało przede wszystkim zakomunikować treści poznawcze i było metafizycznym, abstrakcyjnym wykładem o Bogu. Myślenie funkcjonalne postrzega objawienie jako wydarzenie historyczne, jako spójny zespół wydarzeń naturalnych, w których działa Bóg. Świat zostaje zaakceptowany w swej świeckości jako świat zsekularyzowany, a Bóg jako boski. W teologii katolickiej sekularyzacja jest rozumiana między innymi jako odejście od supernaturalizmu na rzecz uznania autonomii doczesności w zakresie stosunków między religią a światem. Próbę określenia potrójnego rodowodu sekularyzacji należy uznać za sztuczną, ponieważ żadna z przyczyn sekularyzacji nie pojawia się samodzielnie, w izolacji. Czynniki powodujące sekularyzację występują w postaci sprzężonego ściśle ze sobą syndromu¹⁵⁴.

Chronologiczne ukazanie źródeł sekularyzacji prezentuje Paweł Mazanka, który zaznacza, że początki procesu sekularyzacji sięgają czasów starożytnych. Jako pierwsze, najstarsze źródło sekularyzacji uznaje narodziny filozofii greckiej i przejście od praktyczno-mitologicznego sposobu myślenia do myślenia teoretycznego, empirystyczno-racjonalistycznego. Nastąpiło swoiste „odczarowanie” starożytnego świata. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa ten pozytywny proces sekularyzacji uległ załamaniu, ponieważ do greckiego racjonalizmu dołączyło się przesadnie sakralne pojmowanie przyrody oraz sakralizacja filozofii, nauki i konsekwentnie całej rzeczywistości. Konsekwencją tego była kolejna sekularyzacja, która dokonała się w średniowieczu. W okresie renesansu przyjęto nowe rozumienie człowieka oraz nowe podejście do filozofii, nauki i sztuki, które charakteryzowały się przejściem od postawy teocentrycznej, właściwej średniowieczu, do postawy antropocentrycznej i przyrodocentrycznej. Świat,

¹⁵⁴ Zob. tamże, s. 157–169.

który otaczał człowieka, przestał być symbolem prawd duchowych, a stał się przedmiotem obserwacji o wyraźnie świeckim charakterze. Mazanka wyraża opinię, że sekularyzacja, a w konsekwencji również sekularyzm, często przybierały formę sprzeciwu wobec nadmiernego rozszerzania się kompetencji religii na działalność naukową, polityczną, społeczną i artystyczną. Kiedy instytucje kościelne przesadnie akcentowały swój autorytet i nie próbowały zainteresować człowieka intelektualną reinterpretacją wiary, sprzeciw ten wyraźnie się zaostrzał¹⁵⁵.

Proces sekularyzacji i wiodące trendy współczesnego społeczeństwa przyczyniają się do współczesnego kryzysu wiary. Kryzys ten ma swoje źródła nie tylko poza Kościołem. Również w Kościele są zjawiska, które wzmacniają proces sekularyzacji. „W życiu Ludu Bożego, pielgrzymującego przez zmienne koleje ludzkich dziejów, nieraz pojawiał się sposób postępowania nie dość zgodny z duchem ewangelicznym, a nawet mu przeciwny” (DWR 12). W historii Kościoła często dochodziło do przejawów „niewierności, jakimi w ciągu wieków wielu jego synów skaziło oblicze Chrystusa” (NMI 6). Chrześcijaństwo z powodu braków w życiu religijnym i moralnym „raczej przesłaniają aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii” (KDK 19), a przez to stają się „źródłem antyświadczenia i zgorszenia” (TMA 36). Przyczyną kryzysu wiary jest także grzech podziałów, które stanowią dla świata okazję do zgorszenia, a także stosowanie w obronie wiary „metod nacechowanych nietolerancją a nawet przemocą” (TMA 34–35)¹⁵⁶.

W opinii papieża Franciszka, Kościół często nie potrafi udzielić odpowiedzi na pytania współczesnych wierzących. „Być może Kościół wydał się zbyt słaby, zbyt daleki od ich potrzeb, może zbyt ubogi, by odpowiedzieć na ich niepokoje, może zbyt zimny w stosunku do nich, może zbyt skoncentrowany na samym sobie, może jako więzień swojego zbyt surowego języka, może świat, jak się zdaje, uczynił Kościół reliktem przeszłości, niezdolnym do odpowiadania na nowe pytania. Być może Kościół miał odpowiedzi na czas dzieciństwa człowieka, ale nie na okres jego dorosłości [...]. Powody, dla których ludzie się oddalają, zawierają już w sobie motywy możliwego powrotu, ale trzeba mieć całość odważnie odczytać”¹⁵⁷.

Kardynał Kurt Koch wśród przyczyn obecnie wspierających proces sekularyzacji dostrzega również dogmatyzm, fundamentalizm, autorytaryzm, centralizm, a także narcyzm i eklezjalny ateizm¹⁵⁸. Wśród wewnątrzkościelnych

¹⁵⁵ Zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji...*, s. 321–330.

¹⁵⁶ R. Biel, *Wewnątrzkościelne źródła osłabienia wiary chrześcijan*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąś, Lublin 2013, s. 82.

¹⁵⁷ Franciszek, *Homilia wygłoszona dla biskupów i innych duchownych przybyłych na ŚDM* (27.07.2013), <http://papiez.wiara.pl/doc/1643262.Musicie-isc-pod-prad> [dostęp: 15.05.2015].

¹⁵⁸ Zob. R. Biel, *Kościół Wielkiej Soboty. Paschalna wizja Kościoła w ujęciu kardynała Kurta Kocha*, Tarnów 2012, s. 299–359.

przyczyn sekularyzacji można również za Ryszardem Hajdukiem wymienić: rozpowszechnianie wypaczonych poglądów teologicznych, słabości i błędy ewangelizatorów (głównie głoszenie wiary zredukowane do powtarzania trudnych formuł teologicznych zawartych w dokumentach kościelnych) oraz bierność wspólnot kościelnych (zwłaszcza brak właściwego świadectwa, czyli zgodności wyznawanej wiary i postawy życiowej)¹⁵⁹.

4. Pozytywne aspekty sekularyzacji

Systematyczny rozwój form sekularyzacji ujawnił się jako proces rozkładu struktur społecznych, wpłynął jednocześnie na odnowienie form życia religijnego. Sekularyzacja, jak wszystkie zjawiska dotyczące człowieka, nie może być interpretowana jedynie negatywnie ani też całkowicie pozytywnie. Jest zjawiskiem wieloznacznym, stwarza bowiem pewne ryzyko, a jednocześnie otwiera przed człowiekiem nowe możliwości¹⁶⁰.

Do pozytywnych aspektów procesów sekularyzacyjnych należy zaliczyć fakt, iż pomogły one Kościołowi uwolnić się od niepotrzebnych zależności politycznych, które niejednokrotnie utrudniały wypełnienie jego prawdziwej misji. Sekularyzacja pełni pewną funkcję krytyczną, wskazując na błędy, pojawiające się z biegiem czasu w łonie Kościoła, na które sam Kościół nie zawsze właściwie reagował. Modyfikacja relacji pomiędzy Kościołem a państwem, pomiędzy wyznaniem a polityką wskazuje, że chrześcijanin może prowadzić swoją działalność bez uciekania się do wsparcia i przywilejów kościelnych¹⁶¹. Procesy sekularyzacyjne ułatwiają odróżnienie tego, co przynależy do „królestwa Cezara”, od tego, co należy do królestwa Bożego. To powoduje, że Kościół może spełniać wyłącznie misję religijną, a jednocześnie odrzucać zadania świeckie, jakie w toku swojej historii niepotrzebnie podejmował¹⁶². Jürgen Habermas dodaje, iż sekularyzacja ochroniła „wspólnoty religijne nie tylko przed niszczącymi skutkami krwawych konfliktów między nimi, ale również przed wrogiem wobec religii nastawieniem zsekularyzowanego społeczeństwa”¹⁶³.

Do najbardziej pozytywnych przejawów sekularyzacji należy zaliczyć fakt, iż jest ona jedną z form racjonalizacji życia człowieka, który często był doświadczony brakiem równowagi pomiędzy tym, co świeckie, a tym, co sakralne. Racjonalizacja ta wpłynęła na zmianę koncepcji filozofii, teologii i nauk przyrodniczych, głównie w aspekcie wypracowania ich prawidłowych metodologii.

¹⁵⁹ Zob. R. Hajduk, *Ewangelia na forum...*, s. 70–80.

¹⁶⁰ F. Crespi, *Proces sekularyzacji...*, s. 129, 130.

¹⁶¹ Zob. L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. 6: *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, Kraków 1998, s. 189–193.

¹⁶² H. de Lubac, *L'Eglise du Christ*, Paris 1967, s. 302, 303.

¹⁶³ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, Warszawa 2012, s. 8.

Sekularyzacja wywarła również wpływ na racjonalizację koncepcji *sacrum* oraz na racjonalizację struktur społeczno-politycznych. Przyczyniło się to do przyznania większej autonomii i uwolnienia się spod wpływu instytucji religijnych w zakresie doczesnej działalności człowieka, postępu naukowego, technicznego, społecznego i politycznego¹⁶⁴.

Procesy sekularyzacyjne pomogły zrozumieć, że rozwój kultury, zwłaszcza w dziedzinie nauki, techniki, polityki, sztuki, nie jest zjawiskiem negatywnym ani formą zepsucia, ale świadectwem możliwości, które stoją przed człowiekiem i światem. Procesy te zachęcają wierzących do właściwego rozumienia obecności *sacrum* w świecie i pomagają prawidłowo kształtować świecką i sakralną formę ludzkiej egzystencji, do wiązania codziennego życia z ostatecznym celem człowieka, czyli do właściwie rozumianej sakralizacji życia przebiegającego w nowych warunkach¹⁶⁵.

Sekularyzacja, która w pewnym sensie jest dziełem chrześcijaństwa, nie musi być skierowana przeciw niemu, prowadzi bowiem do uwolnienia się z naiwnych, „magicznych” form religii i pozwala na nowo stawiać pytanie o Boga. Przyczynia się do wytworzenia w człowieku przestrzeni religijnej wolności i religijnych poszukiwań. Sekularyzacja nie spowodowała zdezaktualizowania pytań o ostateczny sens życia człowieka. Ludzie nadal mogą znajdować odpowiedzi w Kościołach, które przyczyniły się do powstania sytuacji religijnej wolności w pluralistycznym i zsekularyzowanym społeczeństwie¹⁶⁶.

Dla Kościoła i wiary chrześcijańskiej funkcjonowanie w zsekularyzowanym świecie jest momentem oczyszczenia. Sytuacja obecna pobudza do doskonałości, przekraczania siebie, dynamizmu i otwartości na przyszłość historii. Wymaga znacznej selekcji form dawnej religijności i przyjęcia innych, bardziej odpowiadających wymaganiom współczesnego człowieka. Zjawisko sekularyzacji często jest reakcją na niektóre przestarzałe formy chrześcijaństwa i pewne konwencjonalne praktyki nieprzystające do współczesności¹⁶⁷. W dobie sekularyzacji potrzebna jest chrześcijaństwu nowa duchowość, która zwraca baczną uwagę na praktyczny aspekt życia człowieka. Człowiek ten poszukuje sensu swojego życia i wszystkich jego konsekwencji. Duchowość nieustannie podejmuje kwestie ludzkiego istnienia i konfrontuje je z tym, co jest realne i prawdziwe obecnie¹⁶⁸.

¹⁶⁴ P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji...*, s. 321.

¹⁶⁵ Tenże, *Refleksje o filozoficznych źródłach...*, s. 81.

¹⁶⁶ W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 143.

¹⁶⁷ Zob. H. Dreier, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018, s. 9–17.

¹⁶⁸ D. Rhymes, *Prayer in the secular city*, Philadelphia 1968, s. 38.

5. Sekularyzacja jako zagrożenie

Procesy sekularyzacyjne związane są z wieloma zagrożeniami stojącymi przed wspólnotą Kościoła, jak również przed poszczególnymi wierzącymi. Dla Kościoła doświadczanego procesami sekularyzacyjnymi pojawia się niebezpieczeństwo zakreślania wyraźnych granic między chrześcijaństwem a światem oraz propagowania postaw obronnych i separacyjnych. Kościołowi grozi wówczas przyjęcie i akceptacja postaw sekciarskich czy izolacyjnych, co prowadzi do stawiania się enklawą, gettem. Koncentracja na samym sobie jest wyrażeniem zgody na marginalizację wspólnoty Kościoła. Brak właściwej reakcji na procesy sekularyzacyjne stawia przed Kościołem niebezpieczeństwo redukcjonizmu, który objawia się mniejszym zaangażowaniem wiernych świeckich i w konsekwencji grozi klerykalizmem¹⁶⁹. Sekularyzacja wzmogła nieufność wobec doświadczenia socjalizacji religijnej (parafii, szkoły, stowarzyszeń, ruchów), co przyczyniło się do kryzysu przynależności do Kościoła.

Pluralizm międzyreligijny, narastająca marginalizacja religijności kościelnej i coraz silniejszy indywidualizm doprowadziły do swoistej „deinstytucjonalizacji” religii chrześcijańskiej. Znaczny impas dotknął standardowych modeli przekazywania wiary. Klasyczny paradoks ostatnich dziesięcioleci, który wyraża się w sloganie „Chrystus tak, Kościół nie”, przekształcił się w nowy: „religia tak, Bóg osobowy nie”. Systematycznie też wzrasta liczba ludzi deklarujących się jako „chrześcijanie niepraktykujący”. Utożsamiają się oni z popularnym hasłem: „wierzyć bez przynależności” („believing without belonging”)¹⁷⁰.

Proces sekularyzacji na płaszczyźnie rzeczywistości społecznej doprowadził do tego, że obecność instytucji kościelnych stała się problematyczna, zachwiana została również społeczna pozycja duchowieństwa oraz wspólnot religijnych, zaś na płaszczyźnie poznania uczynił problematycznym pojęcie Boga i człowieka¹⁷¹. Społeczeństwu zsekularyzowanemu, globalnemu towarzyszczą takie zjawiska, jak: „podstawowe nierówności, kryzysy polityczno-moralne, moralna pustka, brak podstaw uzasadniających wspólne przestrzeganie przez wszystkich wartości”¹⁷². Społeczeństwu zsekularyzowanemu grozi nie tylko zanik praktyk religijnych, ale również ostateczna utrata chrześcijańskich wartości i tradycji¹⁷³. Sekularyzacja często przejawia się negatywną oceną kompetencji rozumu, pluralizmem i relatywizmem w sferze zasad moralnych,

¹⁶⁹ A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm...*, s. 36, 37.

¹⁷⁰ W. Śmigiel, *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 61,6 (2014), s. 42.

¹⁷¹ F. Crespi, *Proces sekularyzacji...*, s. 133.

¹⁷² W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 143.

¹⁷³ U. Ruh, *Säkularisierung*, w: *Enzyklopädische Bibliothek. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 18, red. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, Freiburg–Basel–Wien 1982, s. 97.

odrzucając tezę o istnieniu obiektywnej prawdy, przeniesieniem problematyki religijnej w prywatną sferę życia¹⁷⁴.

Procesy sekularyzacyjne przyczyniły się do rozdziwisku pomiędzy prawdą i wiarą. To prowadzi do odrzucenia metafizyki i negowania podstawy wiary oraz odrzucenia konieczności posiadania przez człowieka jakiegokolwiek wizji moralnej. W konsekwencji sekularyzacji i pluralizmu pojawia się konieczność konfrontacji z wieloma konkurencyjnymi wizjami świata oraz wielość wyborów, których człowiek musi dokonywać. Społeczeństwo współczesne „zmienia się ze społeczeństwa losu w społeczeństwo wyboru. Rzeczywistość staje się bardzo otwarta, a na człowieka spada ciężar odpowiedzialności za własne wybory. Obiektywny porządek nie jawi się człowiekowi na sposób pewny. Ugruntowanie własnych decyzji człowiek znajduje w swoim subiektywnym świecie. Ta subiektywizacja dotyczy także religii”¹⁷⁵.

Człowiek coraz bardziej zajęty budowaniem „miasta ziemskiego” może stracić z oczu lub świadomie odrzucić obraz „miasta Bożego”. Bóg wówczas pozostaje poza jego życiowym horyzontem. Jak zaznacza Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*, konsekwencją takich postaw jest „gasnąca nadzieja” wraz z „powolnym, stopniowo wkraczającym zeświecczeniem”, „utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego” „lęk przed przyszłością”, egoizm i kryzys rodziny¹⁷⁶.

Konsekwencją procesów sekularyzacyjnych może być również skłonność człowieka do religijnej interpretacji codziennego doświadczenia. Pojawia się niereligijny typ wiary, wiary w naukowe poznanie, które bywa uznawane za ostateczne kryterium oceny rzeczywistości, wiary w technikę, która daje człowiekowi niemal nieograniczone możliwości. Wszelkie formy ludzkiej działalności inspirowane na przykład filozofią czy religią uznaje się za niepotrzebne. Taka redukcjonistyczna wizja świata stwarza klimat nieobecności Boga i przyczynia się do obumierania kategorii sacrum. W sposób prawie niedostrzegalny sekularyzacja przechodzi w sekularyzm¹⁷⁷. Sekularyzm, ateizm i postmodernistyczna religijność stanowią pochodne procesów sekularyzacyjnych.

5.1. Sekularyzm jako wynik sekularyzacji

O ile sekularyzacja z punktu widzenia teologicznego oznacza autonomię człowieka w sprawach doczesnych, o tyle sekularyzm cechuje nadmierne prze-

¹⁷⁴ W. Broński, *Nowa ewangelizacja w służbie przekazu prawd wiary chrześcijańskiej*, „Studia Pastoralne” 9 (2013), s. 128.

¹⁷⁵ R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła...*, s. 59.

¹⁷⁶ J.D. Durand, *Jan Paweł II i Europa Zachodnia ponad sekularyzacją*, w: *Najnowsza historia Kościoła. Katolicy i Kościoły chrześcijańskie w czasie pontyfikatu Jana Pawła II (1978–2005)*, red. E. Guerriero, M. Impagliazzo, Kraków 2008, s. 46.

¹⁷⁷ P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji...*, s. 322.

cenianie możliwości poznawczych człowieka. W konsekwencji sekularyzm prowadzi nie tylko do pomijania Boga i Jego roli w świecie, ale także do całkowitego zaprzeczenia Jego istnienia, czyli do ateizmu¹⁷⁸. Procesy sekularyzacyjne w niektórych okolicznościach zaczęły się radykalizować i przemieniać w sekularyzm. Sekularyzmu nie można utożsamiać z sekularyzacją, która jest socjologicznym procesem zachodzącym w kulturze. Sekularyzm zaś jest pewną filozofią życia, ideologią.

Zagadnienia sekularyzacji i sekularyzmu są ze sobą bardzo powiązane. Sekularyzm połączony jest z pewną radykalizacją postawy człowieka, który chce wyzwolić się nie tylko spod opieki Kościoła, ale zaczyna głosić swoją całkowitą autonomię wobec Boga. Zjawisko sekularyzmu pojawiło się już w XVIII i XIX wieku. Od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej dążono wszelkimi środkami, administracyjnymi i politycznymi, do wyeliminowania Kościoła katolickiego z życia społecznego w imię głoszonej zasady rozdziału Kościoła i państwa. Sekularyzm wiązał się głównie z laickimi ruchami ideologicznymi, które dążyły do reform społecznych z pominięciem czynnika religijnego i zwalczającymi wolność religijną obywateli. Do ruchów tych należały: indywidualizm, liberalizm i komunizm¹⁷⁹. Obecnie sekularyzm związany jest z mentalnością techniczną i racjonalistycznym sposobem myślenia, który propaguje obraz świata bez Boga i kwestionuje transcendentną wartość człowieczeństwa¹⁸⁰. U podstaw genezy sekularyzmu leżą: dążenie do pełnej wolności człowieka i sprawiedliwości społecznej, protest przeciwko złu w świecie, krytyczna reakcja wobec religii, zwłaszcza zaś chrześcijaństwa, „zgorszenia wynikające z nadużyć kościelnych i antyświadectwa tak ze strony duchowieństwa, jak i wiernych świeckich”¹⁸¹. Procesy sekularyzacyjne dokonywały się w sposób linearny, gdyż systematycznie następujący wzrost cywilizacyjny powodował analogiczne zmniejszanie się znaczenia religii. Sekularyzm zaś rozwijał się skokowo, najpierw pojawiała się religijna dominacja, a następnie reakcja na nią i opór wobec niej¹⁸². Zdaniem Michaela Novaka, sekularyzm może przybierać następujące postaci: intelektualny (świadomie wybrany ateizm w ścisłym tego słowa znaczeniu), mdły deizm i ateizm praktyczny¹⁸³.

Do najważniejszych cech sekularyzmu należy zaliczyć: postawę antyreligijną negującą możliwość żywej relacji człowieka z Bogiem, zarówno w tym życiu, jak i po śmierci; etykę sekularystyczną mającą fundament w zasadach moralności czysto naturalistycznej; zaangażowanie w proces dostosowania się człowieka do swojego środowiska i wykorzystania wiedzy jako środka praktycz-

¹⁷⁸ Ł. Kutyló, *Teorie socjologiczne a religia...*, s. 22.

¹⁷⁹ Zob. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000, s. 195–199.

¹⁸⁰ R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła...*, s. 64.

¹⁸¹ A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm...*, s. 39.

¹⁸² M. Hułas, *Źródła sekularności...*, s. 46.

¹⁸³ M. Novak, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, Kraków 2010, s. 329.

nego w zaspokajaniu własnych potrzeb i pragnień¹⁸⁴. Paweł Mazanka rozróżnia sekularyzm jako pewną postać humanizmu i rodzaj ideologii. Sekularyzm jako forma humanizmu posiada dwie zasadnicze cechy: ograniczenie prawdziwych wartości tylko do wartości doczesnych, które przyczyniają się do naturalnej doskonałości człowieka, oraz faktyczne wyłączenie z życia człowieka tego, co nadprzyrodzone, głównie zaś wszelkiej relacji z Bogiem, zarówno w życiu ziemskim, jak i po śmierci. Sekularyzm jako ideologia proponuje odrzucenie wszelkich kategorii nadprzyrodzoności i związanego z nimi religijnego działania, zaprzecza istnieniu religijnej natury człowieka. Tak rozumiany sekularyzm promuje i popiera niereligijne oraz antyreligijne zasady jako podstawę organizacji państwa i osobistej moralności¹⁸⁵.

Adam Rybicki, analizując dynamikę zmian w mentalności człowieka i jego poszukiwań duchowych, przedstawia kolejne etapy sekularyzmu w życiu człowieka. Etapem pierwszym jest dobrobyt, który przesłania pytania o metafizykę i sens. Następnie pojawia się w człowieku pustka i tęsknota za duchowymi doznaniem, która może przejawiać się w „nowym głodzie modlitwy” (NMI 33). Kolejnym etapem może być zwrot ku medytacji, jodze, buddyzmowi, hinduizmowi i jego pochodnym. Te poszukiwania prowadzą nierzadko do duchowych dramatów i zranień. Wreszcie na czwartym, ostatnim etapie, pojawia się pseudonaukowość, bowiem poszukiwania duchowe określane są nazwami z dziedziny nauki: są to „instytuty samoświadomości”, „akademie duchowości”, „kursy wyższej świadomości”¹⁸⁶.

Sobór Watykański II przestrzega przed niepokojącym zjawiskiem negacji Boga i świata religii, stwierdzając: „W przeciwieństwie do dawnych czasów odrzucanie Boga czy religii lub odwołanie od nich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym; dziś bowiem przedstawia się to nierzadko jako coś, czego wymaga postęp naukowy lub jakiś nowy humanizm” (KDK 7).

W adhortacji *Evangelii nuntiandi* papież Paweł VI podkreśla, że „sekularyzm jest taką koncepcją świata, według której tłumaczy się on sam bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego rodzaju sekularyzm usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczania” (EN 55). Według nauczania Pawła VI, z tak rozumianego sekularyzmu „wypływają nowe rodzaje ateizmu, mianowicie ateizm antropocentryczny, nie tylko abstrakcyjny i metafizyczny, co pragmatyczny, programowy i wojujący. W łączności z tym »sekularyzmem« ateistycznym propaguje się [...] w przeróżnych postaciach cywilizację konsumpcyjną” (EN 55).

¹⁸⁴ M. Marczewski, *Sekularyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 1378.

¹⁸⁵ P. Mazanka, *Refleksje o filozoficznych źródłach...*, s. 62, 63.

¹⁸⁶ Zob. A. Rybicki, *Sekularyzm przyczyną nowej religijności. Implikacje homiletyczne*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 151–153.

Według Jana Pawła II, w krajach poddanych sekularyzacji istnieje podatny grunt ideologii sekularyzmu. „U podstaw tego niepokojącego zjawiska leży chęć narzucenia wizji ludzkości bez Boga. Propaguje się indywidualizm, zrywa podstawową więź między wolnością a prawdą, niszczy oparte na zaufaniu relacje cechujące autentyczne życie społeczne”¹⁸⁷. Jan Paweł II uznał zjawisko sekularyzmu za poważny problem, wiążący się z uporczywym rozszerzaniem się obojętności religijnej i ateizmu, a także ze zjawiskiem dechrystianizacji. Odpowiadając w tym kontekście na pytanie, czym jest sekularyzm, stwierdza, że „człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3,5) poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze »bożki«” (ChL 4). Zdaniem Ojca Świętego, wielu ludzi żyje dzisiaj w środowiskach zdominowanych przez materializm i konsumpcjonizm, bez odniesienia do wartości duchowych. Odpowiedzią ze strony Kościoła powinna się stać ewangelizacja współczesnej kultury. W duszpasterskiej praktyce należy propagować wartość rodziny i życia oraz formować chrześcijańską postawę w życiu codziennym (EE 58)¹⁸⁸.

Sekularyzm jako „zespół poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i skoncentrowanego na kulcie działania i produkcji, wypaczonego przesytem produkcji i przyjemności [...] nie może nie zagrażać poczuciu grzechu. To zagrożenie będzie sprowadzać się coraz bardziej do tego, co obraża człowieka” (RP 18). Człowiek dzisiejszy „całkowicie zajęty sobą nie tylko stawia siebie w centrum wszelkiego zainteresowania, lecz śmie twierdzić, że jest zasadą i racją całej rzeczywistości, stopniowo oddala się od sfery duchowej, która tym bardziej jest mu potrzebna, im bardziej [...] ma złudne wrażenie, że jest samowystarczalny. Nie potrzebuje już zwalczać Boga – człowiek myśli, że może się po prostu bez Niego obejść” (PdV 7).

Papież Benedykt XVI w ideologii sekularyzmu dostrzega niebezpieczeństwo wykluczenia Boga z życia osób, obojętności na wiarę chrześcijańską, usuwanie jej na margines życia oraz godzenie przynależności do Kościoła z wizją życia sprzeczną z wiarą¹⁸⁹. Współczesny człowiek dotknięty sekularyzmem doświadcza kryzysu sumienia i utraty poczucia grzechu. Człowiek taki nie

¹⁸⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów australijskich przybyłych z wizytą ad limina Apostolorum* (26.03.2004), „L'Osservatore Romano” Pol 25,6 (2004), s. 25.

¹⁸⁸ W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 140.

¹⁸⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników I Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji* (30.05.2011), „L'Osservatore Romano” Pol 32,7 (2011), s. 40; K. Świąś, *Aktualny kontekst społeczno-kulturowy jako zagrożenie dla wiary*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąś, Lublin 2013, s. 73.

potrafi połączyć ewangelicznego przesłania z codziennym doświadczeniem, zaś zapomnienie o Bogu prowadzi do wewnętrznej pustki i utraty sensu życia, ale także do „porzucenia człowieka”¹⁹⁰. Sekularyzm stanowi konkretne wezwanie dla Kościoła i wymaga nowej ewangelizacji, głoszenia Boga i świadczenia o Nim wobec świata (TMA 36)¹⁹¹.

5.2. Sekularyzacja a ateizm

Zjawiskiem podobnym do sekularyzmu, a niekiedy nawet z nim utożsamianym, jest ateizm, który „oznacza doktrynę, względnie egzystencjalną postawę człowieka wyrażającą negację Boga. Jako świadome odrzucenie możliwości istnienia Boga należy do sfery psychicznej człowieka; natomiast wyłączenie Boga i Jego praw z rzeczywistości ludzkiego życia wyraża określoną postawę egzystencjalną”¹⁹². Według nauczania Soboru Watykańskiego II, pod pojęciem ateizmu należy rozumieć bardzo różne zjawiska. „Kiedy bowiem jedni przeczą wyrażnie istnieniu Boga, inni uważają, że człowiek w ogóle nic pewnego o Nim twierdzić nie może, a inni znów zagadnienie Boga poddają badaniu taką metodą, żeby ono wydało się bez sensu. Wielu, niewłaściwie przekroczywszy granice nauk pozytywnych, usiłuje albo wszystko tłumaczyć tylko drogą naukowego poznania, albo też przeciwnie, nie przyjmuje istnienia żadnej w ogóle prawdy absolutnej” (KDK 19).

Według Franco Crespiego, z socjologicznego punktu widzenia wyróżniamy następujące typy ateizmu: praktyczny ateizm „wierzących” (charakteryzuje się brakiem różnicy w zachowaniu ludzi wierzących i niewierzących); ateizm jako konsekwencja indyferentyzmu (zbliżony do poprzedniego typu i stanowi prawdopodobnie najbardziej powszechną dziś formę ateizmu; związany z alienacją człowieka w świecie cywilizacji technologii i konsumpcji oraz rzeczywistym stanem przekazu posłannictwa religijnego w społeczeństwie tego typu); ateizm „buntowniczy” (odzwierciedla reakcję i protest przeciwko koncepcji Boga, którą człowiek zamierza odrzucić); ateizm anomijny (stanowi rezultat społecznych przemian spowodowanych przez rewolucję industrialną, a także rezultat zmieniających się zależności pomiędzy człowiekiem i społeczeństwem)¹⁹³.

¹⁹⁰ Sekularyzm, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 489.

¹⁹¹ Z. Zaremski, *Zagrożenia wiary we współczesnym świecie*, „Studia Włocławskie” 8 (2005), s. 49.

¹⁹² F. Adamski, *Wprowadzenie*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. tegoż, Kraków 2011, s. 7.

¹⁹³ Zob. F. Crespi, *Próba socjologicznej klasyfikacji typów ateizmu*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 305–310; Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, kategoryzując całościowo zjawisko ateizmu, dokonał następującego podziału ateizmu na praktyczno-egzystencjalny i teoretyczny. Teoretyczny ateizm dzieli się na ateizm negatywny,

Ateizm jest w dużej mierze produktem pochodnym dzisiejszej kultury i mentalności technicznej. Wśród przyczyn ateizmu wyróżnia się przyczyny intelektualno-poznawcze i psychologiczno-religijne. Do pierwszych zalicza się jednostronność współczesnego wykształcenia z jego nastawieniem empiryczno-praktycznym, niewiedzę religijną oraz niejasność religijnej treści, a do drugich – między innymi sprzeciw wobec moralnych wymagań stawianych przez religię, zaniechanie praktyk religijnych i sformalizowanie wiary¹⁹⁴.

Według Soboru Watykańskiego II, „ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej i poddać go staranniejszym badaniom” (KDK 19). Sobór zamiennie używa pojęć *ateizm* i *niewiara*. Pod pojęciem ateizmu rozumie zwątpienia, niepewności, niewiarę częściową i obojętność religijną. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym przedstawia pewną typologię ateistów¹⁹⁵. Kościół ocenia ateizm najogólniej jako zjawisko kulturowe, które odrzuca, przyjmując równocześnie postawę dialogu, wyrozumiałości i życzliwej pomocy wobec samych ateistów¹⁹⁶.

indyferentny i pozytywny. Zaś w ateizmie pozytywnym można wyróżnić dogmatyczny (pełen uprzedzeń), kategoryczny (bezwarunkowy), postulacyjny (wymagający), sceptyczny (wątpiący), agnostyczny (odrzucający możliwość poznania) – zob. A.K. Wucherer-Huldenfeld, *Doniosłość fenomenu współczesnego ateizmu*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 227. Można wyznaczyć następujące ramy obejmujące główne typy ateizmu: ateizm teoretyczny albo negatywny (rozumowe zaprzeczenie istnienia Boga wynika z przesłanek filozoficznych, wyraża się w całym systemie pojęć wykorzystywanych w budowie – na wzór religijnego – światopoglądu); ateizm ideologiczny albo pozytywny (negacja Boga na płaszczyźnie teoretyczno-praktycznej ze względu na nastawienie zastępowania Boga wartościami „z tej ziemi”; stanowi jakby część składową światopoglądu nastawionego na rzeczy doczesne. Tu na miejsce wiary w Boga wprowadza się treści wiążące się z pojęciem „solidarność” i „odpowiedzialność ludzka”); ateizm funkcjonalny (negacja Boga wynika tu z kontekstu kulturowego o podłożu pluralistycznym, z którego wyrastają różne, często przeciwstawne sobie wartości); ateizm socjologiczny (jako normę przyjmuje się zachowania szerokiej rzeszy ludności; Bóg zostaje „zneutralizowany” w wyniku pogłębiającej się obojętności religijnej) – zob. A. Grumelli, G. Bolino, *Cechy współczesnego ateizmu*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 299.

¹⁹⁴ Zob. F. Bargieł, *Niektóre źródła współczesnego ateizmu*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 248–286.

¹⁹⁵ Sobór do grona ateistów zalicza tych, którzy przeczą wyraźnie istnieniu Boga; tych, którzy uważają, że człowiek w ogóle nic pewnego o Nim twierdzić nie może; tych, którzy zagadnienie Boga poddają badaniu taką metodą, żeby ono wydawało się bez sensu; tych, którzy niewłaściwie przekroczywszy granice nauk pozytywnych, usiłują albo wszystko tłumaczyć tylko drogą naukowego poznania, albo też przeciwnie, nie przyjmują istnienia żadnej w ogóle prawdy absolutnej; tych, którzy do tego stopnia wywyższają człowieka, że wiara w Boga staje się jakby bezsilna: chodzi zatem o osoby i grupy społeczne bardziej afirmujące człowieka aniżeli przeczące istnieniu Boga; tych, którzy tak sobie Boga wyobrażają, że twór ten, odrzucany przez nich, żadną miarą nie jest Bogiem Ewangelii; tych, którym zespół zagadnień związanych z Bogiem jest obojętny: nie odczuwają niepokoju religijnego i nie pojmują, dlaczego mieliby troszczyć się o religię; tych, którym obca jest religia z powodu namiętnego protestu przeciw złu w świecie, i wreszcie tych, którzy niesłusznie przyznają pewnym dobrom ludzkim znamiona absolutu (KDK 19).

¹⁹⁶ Zob. P. Goliszek, *Kerygmat dla nowej Europy*, Lublin 2004, s. 82–86.

Jan Paweł II niejednokrotnie w swych wypowiedziach zwraca uwagę, że we współczesnym świecie wzrasta praktyczny i egzystencjalny ateizm, któremu towarzyszy poczucie osamotnienia i niepokoju. Ateizm praktyczny wyraża się odejściem od Boga w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym. To wiąże się z rezygnacją z modlitwy, życia sakramentalnego i norm moralnych. Takie życie niesie ze sobą konsekwencje w postaci rozpadu rodziny, wypaczenia sensu ludzkiej płciowości, poczucia zagubienia sensu życia, relatywizm moralny i egzystencję w wymiarze czysto doczesnym¹⁹⁷.

Z sekularyzmem w jakiejś mierze związany jest tzw. nowy ateizm¹⁹⁸. Jest on ukierunkowany na krytykę wszystkich religii, a zwłaszcza religii monoteistycznych. Cechuje go bezkrytyczne zaufanie naukom przyrodniczym. Obecna w tym nurcie fałszywa wizja Boga przyczynia się do fałszywej wizji religii i zafałszowanej koncepcji człowieka. Wówczas ujawnia się „błąd antropologiczny”, a w konsekwencji także błędna wizja społeczeństwa (CA 13)¹⁹⁹. Cechą charakterystyczną współczesnego ateizmu jest to, że w obecnej kulturze zachodniej stał się niemal światopoglądem nadającym kształt codzienności, zwłaszcza zaś sferze moralnej. Współczesny ateizm cechuje się też mocnym przeświadczeniem o nieobecności Boga, zapominając o transcendentalności Boga. Tam, gdzie nie jest on ideologią obowiązującą, lecz wolnym wyborem, staje się coraz powszechniejszy, przenikając społeczno-kulturowy system wartości i rozprzestrzeniając się²⁰⁰.

6. Sekularyzacja jako wyzwanie

Procesy sekularyzacyjne doprowadziły do osłabienia religijności, zwłaszcza religijności kościelnej, ale nie do jej zaniku, i uruchomiły znaczące procesy desekularyzacyjne, które przybierają postać nowych form religijności i du-

¹⁹⁷ Z. Zaremski, *Zagrożenia wiary...*, s. 47.

¹⁹⁸ Samo pojęcie „nowy ateizm” pochodzi z artykułu Gary’ego Wolfa *Battle of the New Atheism*, który ukazał się 28 października 2006 roku na portalu internetowym wired.com. Obecnie artykuł pod zmienionym tytułem znajduje się na tym samym portalu internetowym. G. Wolf, *The Church of the Non-Believers*, <https://www.wired.com/2006/11/atheism/> [dostęp: 11.12.2017]. Na początku XXI wieku „nowy ateizm” wyraża idee autorów udowadniających w swoich publikacjach fałsz tezy o istnieniu Boga. Do tych autorów zalicza się między innymi: Sama Harris, Richarda Dawkinsa, Daniela Denetta, Andre Comte-Sponville’a, Luc’a Ferry’ego i Christophera Hitchensa. Przekonują oni, iż religia jest zjawiskiem, które w pełni da się wytłumaczyć na drodze czysto naturalnej, np. jako produkt uboczny ewolucji, fenomen kulturowy lub wirus umysłu – zob. P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”*, w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 22–32; G.M. Hoff, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009.

¹⁹⁹ K. Świąś, *Aktualny kontekst...*, s. 73.

²⁰⁰ F. Adamski, *Wprowadzenie...*, s. 8.

chowości²⁰¹. Choć same procesy sekularyzacyjne, a zwłaszcza ideologia sekularyzmu, przyniosły Kościołom chrześcijańskim sporo porażek, to jednak mobilizują do dyskusji i walki o miejsce religii, Kościołów, *sacrum* w życiu współczesnego człowieka i społeczeństwa. Dominuje przekonanie, że w tych warunkach religie i Kościoły bardziej koncentrują się na swoich właściwych i podstawowych funkcjach²⁰². Walka o zachowanie tożsamości chrześcijańskiej w zsekularyzowanym świecie zmienia się systematycznie w batalię o budzenie autentycznego doświadczenia religijnego w tych osobach, których zwiodły indywidualizm i konsumpcja. Z całą pewnością w tej batalii nie wystarczy tylko proste wskazywanie wewnętrznych i zewnętrznych wrogów²⁰³. Procesy sekularyzacyjne mobilizują do ukazywania właściwego rozumienia obecności *sacrum* we współczesnym świecie, poprzez odwoływanie się do ludzkiego rozumu i doświadczenia oraz obronę prawdy religijnej²⁰⁴.

Papież Benedykt XVI dostrzega konieczność dialogu między sekularyzacją i wiarą, bowiem „istnienie sekularyzmu jest rzeczą normalną, ale rozdział, konflikt między wiarą i sekularyzmem jest rzeczą nieprawidłową i trzeba to przezwyciężyć. Wielkim wyzwaniem tej chwili jest doprowadzenie do ich spotkania, aby mogły znaleźć swoją prawdziwą tożsamość”²⁰⁵. Zaś w przemówieniu do pracowników Rzymskiej Kurii Benedykt XVI zaznacza, że pierwszym krokiem ewangelizacji powinno być podtrzymywanie poszukiwania Boga. Kościół, zdaniem Benedykta XVI, powinien też obecnie „otworzyć swego rodzaju »dziedziniec pogan«, gdzie będą mogli w jakiś sposób zbliżyć się do Boga ludzie, którzy Go nie znają, zanim znajdą drogę do Jego tajemnicy, której służy życie wewnętrzne Kościoła”²⁰⁶. Taki dialog jest bardzo pożyteczny dla chrześcijan, którzy mogą się przekonać, że wiara nie jest niczym zdrętwiałym, lecz jest nieustannym poszukiwaniem²⁰⁷. Wiara nie jest bowiem, w rozumieniu współczesnej ideologii postępu, ruchem „do przodu” ani ruchem „do tyłu” w duchu nostalgii tradycjonalistów i fundamentalistów, ale ruchem w głąb²⁰⁸.

²⁰¹ Zob. C. Böttigheimer, *Säkularisierung und neue Religiosität: Sakralisierung der säkularisierten Gesellschaft als Herausforderung und Chance christlicher Glaubensvermittlung*, „Theologie und Glaube” 95 (2005), s. 134–146.

²⁰² J. Macała, *Indywidualizacja i fragmentaryzacja religii – przejaw sekularyzacji czy de-sekularyzacji*, w: *Tożsamość europejska – wielokulturowość – globalizacja*, red. J. Bekasiński, E. Ponczek, A. Sepkowski, Włocławek 2007, s. 113–123.

²⁰³ S. Duda, *Nadzieje nie tylko współczesnego chrześcijaństwa...*

²⁰⁴ J. Perszon, *Czy Kościół ma receptę na sekularyzm? Religia jako czynnik sprawczy w polityce w kontekście zmięchu chrześcijańskiej Europy*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 120.

²⁰⁵ Benedykt XVI, *Podróż apostołska do Portugalii (11–14.05.2010). Konferencja prasowa w samolocie*, „L'Osservatore Romano” Pol 31,7 (2010), s. 6.

²⁰⁶ Tenże, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej...*, s. 41.

²⁰⁷ Zob. K. Lehmann, *Die Zukunft des Christentums in einer säkularisierten Welt*, w: *Gesellschaft ohne Christentum*, red. U. Hommes, Düsseldorf 1974, s. 124–151.

²⁰⁸ T. Halik, *Chrześcijaństwo – sól Europy?*, „Więź” 55,5–6 (2012), s. 15.

Najnowsze przemiany religijności doprowadziły do powstania nowych form obecności religii w życiu publicznym. Obecnie widoczna jest nie tyle alternatywa „wiera – niewiara”, ile raczej „wiera chrześcijańska – różne wiary i światopoglądy”. Procesy sekularyzacji i indywidualizacji doprowadziły bowiem do zmiany charakteru i funkcji religii. Nowe formy religijności i duchowości są ukierunkowane na poszukiwanie ofert niosących sens życia dla jednostki na „rynku transcendencji”, często bez odniesienia do Boga osobowego, a nawet bezosobowego²⁰⁹.

Charles Taylor mówi o różnych sposobach pokonywania ograniczeń i poszukiwania odpowiedzi na wyzwania współczesności w perspektywie religii. Dostrzega on cztery ścieżki dochodzenia do wiary i jej pogłębiania: wiara może się jawić jako źródło sensu w świecie, który bez niej jest sensu pozbawiony; wiara jako droga dostępu do prawdziwego człowieczeństwa (w świecie, w którym nawet aktywność dobroczynna jest z reguły rutynowa, zbiurokratyzowana); wiara, która oznacza radykalne zerwanie z przemocą opartą na poczuciu własnej racji, i wreszcie poetycka droga do wiary. Taylor wskazuje również na nadprzyrodzoną ścieżkę dochodzenia do wiary, która ma miejsce wówczas, kiedy Kościół staje się związkiem sakramentalnym, a jego członkowie uczestniczą razem w liturgii. Ta ścieżka pozwala połączyć w jedno ludzi dochodzących do wiary różnymi ścieżkami²¹⁰.

Reakcją na procesy sekularyzacyjne mogą być trzy postawy. Pierwszą z nich jest całkowita bierność. Skoro postnowoczesność pasożytuje na chrześcijaństwie, można nic nie robić i przeczekać, udając nieżywego, aż pasożyt zginie. Oczywiście taka postawa budzi zrozumiały sprzeciw autora. Druga postawa wiąże się z próbą ocalenia pozostałych jeszcze zasobów chrześcijaństwa. Wreszcie trzecia, która polega na nadawaniu poczynaniom Kościoła nowego rozpędu, poszukiwaniu nowego ducha oraz nowego impetu²¹¹.

Na trzy możliwe odpowiedzi Kościoła na zjawisko sekularyzacji wskazuje również Stanisław Wielgus. Dostrzega on postawę całkowitego odrzucania jakiegokolwiek postaci pluralizmu w sprawach religijnych, dawania wierzącym jednoznacznych i prostych wskazań przy jednoczesnym redukowaniu różnorodności życia religijnego i stosowaniu jednakowych, sprawdzonych schematów. Taka postawa może jednak doprowadzić do całkowitego zamknięcia się Kościoła

²⁰⁹ Socjologowie mówią o nowych formach duchowości jako o ekwiwalentach religii, pozakościelnej religijności (duchowości), parareligii, religijności alternatywnej, substratach religii, magii, przesadach, alternatywnych formach wiary, orientacjach duchowych w religijności codziennej, renesansie ezoteryki, rewitalizacji religijności, przebudzeniu ewangelizacyjnym, nowym głodzie Boga (religii) – zob. J. Mariański, *Sekularyzacja a nowe formy...*, s. 54.

²¹⁰ Ch. Taylor, *Epoka świecka i różne ścieżki wiary*, „Znak” 62,10 (2010), s. 28, 29; A. Drgała, *Ścieżki wiary*, „Znak” 62,10 (2010), s. 38.

²¹¹ *Czy Europa staje się pogańska?*, <http://wpolityce.pl/spoleczenstwo/192649-czy-europa-staje-sie-poganska-jesli-chcemy-by-ludzie-nie-byli-traktowani-jak-mieso-powinnismy-przywrocic-ich-wielkosc-duchowa> [dostęp: 10.06.2017].

w sobie samym i zerwania kontaktu z otaczającym go światem. Kolejną postawą jest tworzenie alternatywnych form chrześcijaństwa, odwołujących się do jego korzeni, rozwijanie nowych ruchów religijnych, skupiających ludzi wrażliwych religijnie. Ta postawa, choć cenna, sprawia, że zachowana zostanie „maleńka trzódka” w morzu religijnej obojętności. Wreszcie trzecia postulowana przez autora postawa polega na rozwijaniu katolicyzmu różnorodnościowego, czyli wchodzeniu we współczesny świat przez różnorakie działania mające u podstaw orędzie Ewangelii. To postawa wychodzenia do ludzi wierzących, niewierzących, obojętnych religijnie, agnostycznych, myślących kategoriami postmodernistycznymi i neomarksistowskimi, by podejmować z nimi dialog i współpracę dla wspólnego dobra²¹².

Zadaniem współczesnego chrześcijaństwa jest też przestrzeganie przed postawą laickości, która staje się swoistą „religią” laicyzmu²¹³. Jednak najważniejszym zadaniem stojącym przed Kościołem i wiernymi jest odnowa moralna. Kościół powinien być pierwszym miejscem urzeczywistnienia ideałów, które głosi innym. „Może się to jednak dokonać jedynie w nierozdzielnej jedności zakorzeniania w Bogu i diakonii dla świata, nierozdzielnej jedności mistyki i polityki”²¹⁴.

Indywidualizacja religii przyczyniła się do ograniczenia religijności do obszaru rodzinnego, do kręgu krewnych i znajomych oraz do takich wydarzeń życiowych, jak narodziny, małżeństwo, jubileusze, śmierć. Wydarzenia te często traktowane są jako wydarzenia rodzinne, dotyczące najbliższych, a nie wspólnoty Kościoła²¹⁵. Wraz z procesem sekularyzacji i postępującym rozpadem struktur Kościoła ludowego nastąpiło przerwanie procesu przekazywania wiary, zerwane zostały pokoleniowe więzy wiary²¹⁶. Odpowiedzią Kościoła powinna być zachęta do propagowania wiary w środowisku rodzinnym oraz formowanie chrześcijańskiej postawy w życiu codziennym (EE 58)²¹⁷.

²¹² Zob. S. Wielgus, *Kaplan wobec ofensywy...*, s. 21–23.

²¹³ T. Halik, *Europa pomiędzy laickością a chrześcijaństwem*, „Więź” 54,2–3 (2011), s. 130.

²¹⁴ D. Oko, *Sekularyzacja: zagrożenie czy szansa?*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/sekularyzacja.html> [dostęp: 11.09.2017].

²¹⁵ M. Polak, „Duszpasterskie nawrócenie” jako wyraz nowej ewangelizacji w warunkach rozwiniętego modernizmu, „Teologia Praktyczna” 12 (2011), s. 34.

²¹⁶ R. Biel, *W poszukiwaniu kształtu nowej ewangelizacji*, „Roczniki Teologiczne” 61,6 (2014), s. 61; zob. również: *Säkulare Frömmigkeit: Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung*, red. T. Dienberg, T. Eggensperger, U. Engelh, Münster 2013; *Himmelwärts und Weltgewandt: Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft*, red. T. Dienberg, T. Eggensperger, U. Engelh, Münster 2014.

²¹⁷ Rodzina powinna być miejscem, w którym udziela się odpowiedzi na pytania o Boga. Zdaniem kardynała Józefa Ratzingera, to zwłaszcza wśród ludzi młodych widoczna jest tęsknota za duchowością i przeżyciami religijnymi. „Tęsknota ta rodzi się bowiem często z rozczarowania niewystarczalnością technicznego świata; kryje też ona w sobie cechy nostalgiczne i przede wszystkim głęboki sceptycyzm wobec powołania człowieka do prawdy” – J. Ratzinger, *Drogi*

Procesy sekularyzacyjne stanowią również wyzwanie dla dotychczasowego stylu duszpasterstwa²¹⁸. Już obecnie mniej ważna staje się masowość chrześcijaństwa, ważna jest nowa jakość postaw ludzi wierzących²¹⁹. Potrzebny jest zaangażowany, misyjny Kościół, rozumiejący potrzeby duchowe ludzi współczesnych. Kościół powinien prowadzić dialog z ludźmi o nowej mentalności, próbować zrozumieć problemy człowieka. Współcześni wierni wskazują na potrzebę nie tyle Kościoła „mocnego i absolutnego”, ile raczej kooperatywnego i służebnego, bardziej otwartego i zróżnicowanego²²⁰.

Czasami można dostrzec „apatyczną” reakcję Kościoła na problemy związane z kryzysem wiary. Duszpasterstwo Kościoła ukierunkowane jest głównie na ludzi wierzących i na „nawracanie już nawróconych”. Kościół współczesny musi się otworzyć również na poszukujących, którzy wobec praktyk i nauczania Kościoła zachowują dystans. Teologia, duszpasterstwo, zwłaszcza zaś przepowiadanie słowa Bożego „powinny być tak ukształtowane, aby od samego początku w każdym swoim staraniu teologia lub przepowiadanie – niezależnie od tego, do kogo są skierowane, zawsze były teologią i przepowiadaniem także dla »pogan«. Na horyzoncie kościelnego przepowiadania powinien stać nie tylko rozmazany obraz wierzącego, ale też postać niewierzącego”²²¹.

wiary w dobie współczesnych przemian, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 12,2 (1992), s. 122.

²¹⁸ Dyskusja na temat sposobów dostosowywania współczesnego duszpasterstwa do zmieniających się okoliczności życia wspólnoty Kościoła wciąż trwa i rodzi kolejne postulaty oraz konkretne inicjatywy – zob. Ch. Theobald, *Christentum als Stil für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg–Basel–Wien 2018; E. Tiefensee, K. König, E. Groß, *Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung*, Münster 2006; *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, red. P. Walter, M. Eckholt, Freiburg im Breisgau 2007.

²¹⁹ Mentalność socjologiczna, ilościowa nie została jeszcze w Kościele przezwyciężona. Teolog Domu Papieskiego o. Wojciech Giertych zaznacza: „Można podliczyć ludzi wg »dominantes« czy »communicantes«. Można też zadawać im pytania w rodzaju: Czy wierzysz w istnienie diabła? Czy dzielisz się opłatkiem na święta? Czy akceptujesz naukę Kościoła w sprawie antykoncepcji? Konkluzje takiego socjologicznego studium dają pewien obraz społeczeństwa, jego praktyk religijnych oraz etosu. Mogą one coś niecoś powiedzieć o miejscu Kościoła jako rzeczywistości widzialnej w życiu konkretnej społeczności. Jest to jednak opis zewnętrzny, niewnikający w istotę misterium Kościoła: dla polityków może znaczący, ale dla refleksji duszpasterskiej, w gruncie rzeczy, mało istotny. Jeśli wpadniemy w pułapkę myślenia, że najważniejsze jest podtrzymywanie istniejących społecznych zjawisk religijności, to nasza troska o Kościół i o duszpasterstwo zostanie w swym rdzeniu spłycona” – W. Giertych, *Religijność to jeszcze nie wszystko*, „Pastores” 49,4 (2010), s. 7.

²²⁰ Zob. J. Mariański, *Religijność europejska między sekularyzacją i desekularyzacją*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 96–98.

²²¹ R. Biel, *W poszukiwaniu kształtu nowej...*, s. 65.

Rozdział II

Środowisko zsekularyzowane jako adresat przepowiadania słowa Bożego

Współczesna teologia przepowiadania słowa Bożego staje się nauką kontekstualną, zorientowaną na umiejętne komunikowanie się ze słuchaczami. Całość problematyki przepowiadania słowa ujmuje się w konwencji teorii komunikacji interpersonalnej. Na tle procesu komunikacji międzyludzkiej uwypatnia się specyfikę komunikatu głoszonego przez kaznodzieję. Zagadnienia przepowiadania słowa Bożego ujmuje się w trzech typach relacji: między nadawcą Bogiem, nadawcą pośrednikiem i głoszonym orędziem zbawczym; między sprawującym posługę słowa, odbiorcą i przekazywanym komunikatem; między orędziem zbawczym, aktualną rzeczywistością i odbiorcą¹. Głoszenie słowa Bożego jest aktem komunikacji interpersonalnej, w którym istotną rolę spełnia podmiot przepowiadania, odbiorca oraz treść przepowiadania. Te trzy elementy stanowią konstytutywne składniki kaznodziejstwa, zaś przemawiającego i odbiorcę obowiązuje stosowanie się do reguł rządzących komunikacją międzyludzką². Skuteczność przepowiadania jest rezultatem obiektywnego przekazu prawd wiary oraz osobistego wkładu kaznodziei. Świadczenie wiary kaznodziei, znajomość głoszonego orędzia i problemów dotyczących słuchaczy oraz umiejętność posługiwania się słowem, czyli opanowanie prawideł rządzących komunikacją werbalną, skuteczność tę znacznie zwiększają³. Słowo Boże trzeba głosić „z uwzględnieniem potrzeb czasu” oraz „w sposób dostosowany do poziomu słuchaczy” (KPK 769). Każda forma przepowiadania słowa Bożego musi być zakotwiczona w rzeczywistości egzystencjalnej słuchaczy, bo do nich jest kierowana.

Kościół powinien adresować przepowiadanie słowa Bożego do każdego człowieka, bez wyjątku. Papież Franciszek wskazuje jednak na adresatów

¹ Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 40, 41.

² K. Rahner, *Problem „demitologizacji” i zadanie kaznodziejstwa*, „Concilium” 4,1–10 (1968), s. 118, 119.

³ G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 142.

uprzywilejowanych. Odwołując się do Ewangelii wg św. Łukasza, zaznacza, że są nimi „nie tyle przyjaciele i bogaci sąsiedzi, lecz przede wszystkim ubodzy i chorzy, ci, którzy często są pogardzani i zapomniani, »ponieważ nie mają czym tobie się odwdziżyć« (Łk 14,14). Nie powinno być wątpliwości ani tłumaczeń osłabiających to tak jasne przesłanie” (EG 69). Jednocześnie głoszenie słowa i towarzyszenie duchowe skierowane powinno być do tych, którym się wydaje, „że są wolni, kiedy są daleko od Pana, nie zdając sobie sprawy, że zasadniczo pozostają sierotami bez ratunku, bez domu, do którego można by zawsze wrócić. Przystają być pielgrzymami i zamieniają się w błądzących, zawsze krążących wokół siebie, nigdzie nie dochodząc” (EG 170).

Zdaniem Heriberta Mühlena, obecnie, kiedy chrześcijaństwo wielu wiernych jest martwe, można wskazać trzy sposoby przeżywania tego chrześcijaństwa: chrześcijaństwo z tradycji, religijność chrześcijańska oparta na przepisach oraz chrześcijaństwo dobrych uczynków. Chrześcijaństwo z tradycji polega na przyjęciu różnych zwyczajów, form liturgicznych, doktryny, formuł modlitw, instrukcji i urzędów, które kiedyś wyrosły z głębokiego doświadczenia wiary, a potem stały się jakby wiarą „zakonserwowaną”. Taki sposób przeżywania wiary okazuje się obecnie niewystarczający, czego świadectwem jest odchodzenie od praktyk religijnych i odpadanie od tradycyjnych Kościołów. Przeżywanie religijności chrześcijańskiej opartej na przepisach sprawia, że wielu wierzących ogranicza się do chrześcijaństwa wpojęnego przez wychowanie. Także ten sposób przeżywania chrześcijaństwa jest dla wielu ludzi niewystarczający. Chrześcijaństwo dobrych uczynków polega na praktykowaniu czynnej miłości bliźniego, zaangażowaniu w służbę społeczeństwu. Wówczas wystarczy być dobrym człowiekiem, a Kościół i jego nakazy stają się już człowiekowi niepotrzebne⁴.

Drugi rozdział niniejszego opracowania podejmuje zagadnienie środowiska zsekularyzowanego jako adresata przepowiadania słowa Bożego. Najpierw omówione zostaną cechy tego środowiska. Podjęta będzie próba odpowiedzi na pytanie, czy Polska jest już krajem zsekularyzowanym oraz na jakim etapie sekularyzacyjnej ścieżki znajduje się nasza ojczyzna. Następnie zaprezentowana zostanie charakterystyka człowieka zsekularyzowanego. Odpowiedź duszpasterska Kościoła na zjawisko sekularyzacji polega głównie na dziele nowej ewangelizacji, co będzie omówione na kolejnym etapie rozważań.

Całość problematyki poniższego rozdziału zamknie się omówieniem sposobów docierania przez Kościół do osób dystansujących się od wiary i religii. Zaprezentowane będą inicjatywy mające na celu bezpośredni zwrot do osób niewierzących, jak również wierzących, ale w znacznym stopniu już zsekularyzowanych. W podsumowaniu zostaną przedstawione wnioski dla współczesnego kaznodziejstwa.

⁴ Zob. H. Mühlen, *Odnova w Duchu Świętym. Wdrożenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie*, Kraków 1997, s. 39–45.

1. Cechy środowiska zsekularyzowanego

Współczesny kryzys życia Kościoła można scharakteryzować za pomocą triady: społeczeństwo bez Kościoła, Kościół bez wiernych, wierni bez wiary⁵. Pierwszy element, społeczeństwo bez Kościoła, można zaobserwować głównie w Europie Zachodniej, gdzie postępujący proces sekularyzacji spycha religię na margines życia społecznego. Drugi element, Kościół bez wiernych, to obraz Kościoła, który ze względu na zmniejszającą się liczbę wiernych bliski jest załamania i staje się coraz bardziej instytucją podobną do glinianego kolosa. I wreszcie trzeci element to wierni bez wiary. Obecnie można dostrzec, że „niewiara stała się wręcz modna, a współczesne czasy odznaczają się nie tyle poszukiwaniem Boga, ile raczej zapomnieniem o Bogu, a nawet swoistą głuchotą na Boga”⁶. Dla wielu ludzi Bóg znika z ich egzystencjalnego horyzontu. Żyją oni jakby Boga nie było, umieszczając siebie wprost poza problematyką wiary i niewiary (PdV 7). Procesy sekularyzacyjne, które w społeczeństwie pluralistycznym uobecniają się poprzez hedonizm, pragmatyzm, pogoń za sukcesem, odrzucaniem norm etycznych, prowadzą w konsekwencji do relatywizmu moralnego i do obojętności religijnej⁷.

Jezuita, profesor teologii fundamentalnej i dogmatycznej w Centre Sèvres w Paryżu, Christoph Theobald, odwołując się do badań prowadzonych przez European Value Study, wskazuje, że prawie jedna czwarta populacji europejskiej deklaruje się jako niewierząca; taka sama grupa stanowi kategorię agnostyków. Liczba wierzących w osobowego Boga oscyluje pomiędzy 18% a 21%, podczas gdy liczba osób identyfikujących Boga z duchem lub pewną siłą wzrosła z 33% do 36%⁸. Z badań wynika, że liczba deklarujących swoją „przynależność” do

⁵ K. Armbruster, *Von der Krise zur Chance. Wege zu einer erfolgreichen Gemeindepastoral*, Freiburg 1999, s. 14.

⁶ R. Biel, *W poszukiwaniu kształtu nowej ewangelizacji*, „Roczniki Teologiczne” 61,6 (2014), s. 60.

⁷ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 20.

⁸ Theobald omawia wyniki badań przeprowadzonych wśród katolików francuskich. Wyniki te uwzględniają dokonującą się transformację oraz pozwalają zastosować typologię badanych. Rozróżnia się (1°) *katolików soborowych* (14% określających się katolikami), (2°) *obserwantów* (7%), czyli osoby broniące klasycznych form pobożności (np. adoracja) oraz (3°) *zainspirowanych* (4%), którzy uważają się za konwertytów, czując się najlepiej zwłaszcza w charyzmatycznych ruchach i ich parafiach oraz reprezentując duchowe wyobrażenie Kościoła. Dalej znajdują się (4°) *osoby praktykujące okazjonalnie* (26%), które są zainteresowane humanistycznym systemem wartości chrześcijaństwa, zwłaszcza braterstwem, a mniej samą osobą Jezusa; następnie (5°) *kulturowi katolicy wydarzeń rodzinnych* (45%), dla których Jezus jest założycielem religii, a katolicyzm częścią ich kulturowej tożsamości; wreszcie (6°) *wymancypowani* (4%), którzy widzą w Jezusie wybawiciela i w imieniu swojego chrześcijaństwa angażują się w społeczeństwie bardziej „lewicowo”, dystansują się jednak od liturgii niedzielnej jako czegoś nieżyłowego. Interesujące jest zestawienie tychże danych z preferencjami politycznymi poszczególnych typów: (1) katolicy soborowi są raczej za „lewicą” i są przyjaźnie nastawieni wobec migrantów; (2) obserwanci są

chrześcijaństwa spadła o połowę w ciągu ostatnich trzydziestu lat w wielu regionach Europy. „Odwrót” chrześcijaństwa w naszych szerokościach geograficznych nie oznacza więc zniknięcia jakiegokolwiek „duchowości”. Wręcz przeciwnie: obserwowane przez socjologów osłabienie kościelnych, społecznych i politycznych organów regulacyjnych sprawia, że pojawiają i uwidaczniają się nowe religijne czy duchowe nurty. Dziś w Europie stają się coraz bardziej rozproszone i różnorodne, mają bardziej ahistoryczne i kosmiczne ukierunkowanie, są często wrażliwe na środowisko i przesiąknięte orientalną religijnością⁹.

1.1. Obojętność religijna

Wśród konsekwencji procesów sekularyzacyjnych i największych niebezpieczeństw zagrażających wierze w dzisiejszym świecie wymienia się przede wszystkim zjawisko obojętności religijnej (ChL 34; TMA 36; KKK 2094). *Katechizm Kościoła katolickiego* wyjaśnia, że obojętność religijna powoduje odrzucenie lub zapomnienie o wewnętrznej i życiodajnej łączności człowieka z Bogiem (KKK 29). Obojętność wyraża się także odrzuceniem Bożej miłości lub rezygnacją z niej, jej inicjatywy i mocy (KKK 2094). W znaczeniu języka potocznego obojętność religijna jest zanikiem świadomości religijnej, zaś z punktu widzenia teologicznego można zaliczyć ją do jakiejś odmiany ateizmu praktycznego¹⁰.

Obojętność religijna wiąże się z pewnymi charakterystycznymi cechami cywilizacji i świadomości współczesnej. Jest pewnego rodzaju postawą psychologiczną, mentalnością, doświadczeniem, w którego obrębie nie ma miejsca na rzeczywistość religijną. Obojętność religijna jest doświadczeniem osobistym, ale może być również sytuacją społeczną, pewnym klimatem środowiska, gdzie wszystko odbywa się tak, jak gdyby Boga nie było¹¹.

bardziej za „prawicą” i bronią wartości rodziny, są za obroną życia i wyrażają niechęć wobec przyjmowania migrantów; (3) zainspirowani są „prawicowcami”, a nawet częściowo głosują na „skrajną prawicę”, odrzucając otwartą politykę migracyjną; (4) osoby praktykujące okazjonalnie są pomiędzy „lewicą” a „środkiem” i są za bezwarunkowym przyjmowaniem migrantów; (5) kulturowi katolicy wydarzeń rodzinnych tworzą grupę, która najczęściej wybiera „skrajną prawicę” i odrzuca wszelką integrację migrantów; (6) wyemancypowani znajdują się między „środkiem” a „lewicą”, sprzeciwiają się także bezwarunkowej migracji, ponieważ odczuwają, że emancypacja kobiet i homoseksualistów jest zagrożona przez islam – zob. Ch. Theobald, *Christentum als Stil für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg–Basel–Wien 2018, s. 80, 81.

⁹ Tamże, s. 81, 82.

¹⁰ K. Świąś, *Aktualny kontekst społeczno-kulturowy jako zagrożenie dla wiary*, w: *Duszpaństwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąś, Lublin 2013, s. 75.

¹¹ G. Girardi, *Uwagi o obojętności religijnej*, „Concilium” 3,1–10 (1966/7), s. 119; G. Kucza, *Ateizm jako problem antropologiczny. Refleksja nad zjawiskiem ateizmu inspirowana nauczaniem Drugiego Soboru Watykańskiego*, w: *Między wiarą i życiem. Etyczno-pedagogiczne wyzwania wiary i ateizmu*, red. M. Drożdż, S. Kuboń, Kraków 2007, s. 22.

Indyferentyzm religijny jest zjawiskiem szczególnie niebezpiecznym ze względu na rozmiary, jakie przybiera we współczesnym świecie. Papież Jan Paweł II wśród przyczyn obojętności religijnej wymienia: konsumpcjonizm, hedonizm, niewiedzę, negatywny wpływ mass mediów, kulturę rozrywki, słabe panowanie nad własnymi instynktami i zły przykład innych osób¹². Przyczyn obojętności religijnej upatruje się także w ludzkiej psychice, zdominowanej przez wolę całkowitej autonomii, płynącą z poczucia samowystarczalności osobistej lub zbiorowej, oraz w nieznajomości u katolików podstawowych prawd wiary¹³. Wśród konsekwencji obojętności religijnej wymienia się między innymi: zapominanie o Bogu, zaniedbanie obowiązków religijnych, odrzucenie roli religii w życiu publicznym i prywatnym, a także brak zainteresowania sprawami duchowymi. Człowiek obojętny religijnie jest z reguły nieczuły na potrzeby bliźniego. Postawa taka jest pewnym typem mentalności i doświadczenia, w obrębie którego nie ma miejsca na rzeczywistość religijną oraz dobro bliźniego¹⁴.

Bardzo trafny opis obojętności religijnej znajduje się w drugim tomie tryptyku chrystologicznego *Jezus z Nazaretu*, autorstwa papieża Benedykta XVI, który scenę z Ogrójca interpretuje następująco: „Ospałość uczniów pozostaje przez całe wieki szansą dla mocy zła. Ospalność ta jest znieczuleniem duszy, której spokoju nie mąci moc zła panującego w świecie, ani ogrom wyniszczającej ziemię niesprawiedliwości i cierpienia. Jest to otępienie człowieka, który – by móc nadal trwać w samozadowoleniu własnej sytej egzystencji – wolałby nie zauważać tego wszystkiego i uspokaja się myślą, że w gruncie rzeczy nie jest tak źle. Jednakże to otępienie dusz, ten brak czujności zarówno na bliskość Boga, jak i potęgę grożącego zła, zapewnia Złemu władzę nad światem. Ospiałym i pragnącym przede wszystkim spokojem Jezus mówi o sobie samym: »Smutna jest moja dusza aż do śmierci«”¹⁵.

Obojętność religijna jest czymś bardzo złożonym i można ją uznać za formę współczesnego ateizmu. Wówczas występuje jako: wyraz „ateizmu nierozumnego” (wiarą w człowieka, w możliwości sukcesów ziemskich, w samowyzwolenie ludzkości); wyraz „ateizmu beznadziejności egzystencjalnej” (społeczeństwo ludzi, którzy odkryli własną nicość i życie zaczyna ich przerażać); wyraz „ateizmu z sukcesem ziemskim” (człowiek zastępuje Boga i jest „panem” stworzeń

¹² Jan Paweł II, *Orędzie do uczestników międzynarodowego kongresu poświęconego powołaniom w Europie* (29.04.1997), „L'Osservatore Romano” Pol 18,8–9 (1997), s. 35.

¹³ Tenże, *Przemówienie podczas spotkania z biskupami Republiki Federalnej Niemiec* (14.09.1989), „L'Osservatore Romano” Pol 10,10–11 (1989), s. 25.

¹⁴ Z. Zaremski, *Zagrożenia wiary we współczesnym świecie*, „Studia Włocławskie” 8 (2005), s. 42–44.

¹⁵ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 166, 167.

i swoich kreacji w widzialnym świecie); obojętność dobra w wygodzie i dobrobycie (dobrobyt i wygoda stają się głównymi inspiracjami życia)¹⁶.

1.2. Relatywizm moralny

Proces sekularyzacji prowadzi do relatywizmu moralnego. Benedykt XVI w homilii na placu Piłsudskiego w Warszawie przestrzega przed tym niebezpieczeństwem, wskazując, że są osoby lub środowiska, które nie zważając na tradycję całych wieków, chciałyby zafałszować słowo Chrystusa i odebrać Ewangelię prawdę, ich zdaniem, zbyt niewygodną dla dzisiejszego człowieka. Można zaobserwować starania, by sprawić wrażenie, że wszystko jest relatywne; również prawdy wiary zależałyby od sytuacji historycznych i od oceny ludzkiej¹⁷.

Współcześnie relatywizm moralny można dostrzec w wielu elementach życia człowieka. Relatywizm ten pozbawia życie moralnego punktu odniesienia (VS 101; EV 19, 20; TMA 23). Relatywizm moralny, czyli przekonanie o względności wszelkich norm moralnych, prowadzi do etyki sytuacyjnej, która jest nie do pogodzenia z wyznawaną wiarą w Boga, źródła prawdy i dobra moralnego. Relatywizm moralny odrzuca prawdy wiary i weryfikowane etycznie normy życia. Jego kryteria tkwią na zewnątrz wydarzeń. Źródła takiej postawy tkwią często w ignorancji religijnej, niskim poziomie świadomości religijnej, a także w utylitarnym podejściu do życia¹⁸.

Społeczeństwo współczesne jest kuszone przez relatywizm, który przyczynia się u wielu ludzi do postawy sceptycyzmu. Przemiany kulturowe i postęp naukowy dokonują przewrotu w sferze kryteriów rozróżniania w życiu moralnym. Coraz mniejsze znaczenie mają wartości i obiektywne normy postępowania. Dominującymi drogowskazami dla etycznych rozważań i podejmowanych decyzji stają się indywidualizm i subiektywizm. Niektóre sposoby zachowania są przyjmowane jako moralne i respektowane w życiu tylko dlatego, ponie-

¹⁶ Zob. A. Drożdż, *Ludzkie niepokoje i ateizm. Studium etyczne*, Kielce 2011, s. 163–172.

¹⁷ Benedykt XVI, *Homilia w czasie sprawowania Eucharystii na placu Piłsudskiego w Warszawie*, Warszawa (26.05.2006), „L'Osservatore Romano” Pol 27,6–7 (2006), s. 23; J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24,1 (2011), s. 295.

¹⁸ Relatywizm oznacza pogląd teoriopoznawczy, według którego poznawalne są jedynie relacje i odniesienia, w jakich pozostają rzeczy, same one jednak nie są możliwe do poznania. Jedną z konsekwencji takiego stanowiska epistemologicznego jest twierdzenie, że nie ma obiektywnej prawdy, która byłaby niezależna od podmiotu poznającego. Przekonania i postawy moralne wyrażające tendencje relatywistyczne są w praktyce kwestionowaniem wiary chrześcijańskiej (CA 46). Relatywizm, zdaniem współczesnych teologów, jawi się jako pewna forma rezygnacji wobec niemożności poznania prawdy. Odwołuje się on do idei tolerancji, poznania dialogicznego i wolności. Relatywizm uważa się za filozoficzną podstawę demokracji, która twierdzi, iż zna właściwą drogę – zob. Z. Zarembski, *Zagrożenia wiary...*, s. 51, 52.

waż są przestrzegane przez większość społeczeństwa. Relatywizm moralny jest zjawiskiem, które nie uznaje niczego jako definitywnego, ostatecznego. Jest to wbrew naturze ludzkiej. W przemówieniu do biskupów niemieckich Benedykt XVI wskazuje, że sekularyzm i dechrystianizacja robią postępy, wzrasta relatywizm, a wpływ etyki i moralności katolickiej na postawę człowieka jest coraz mniejszy. Wielu ludzi całkowicie odchodzi od Kościoła, wielu przyjmuje tylko część nauczania katolickiego, wybierając jedynie niektóre jego elementy¹⁹. Papież zwraca uwagę, że indyferentyzm religijny i pewien relatywizm moralny dotknęły również ludzi wierzących. Na te postawy wpłynęły przemiany ostatnich lat na polu społecznym, ekonomicznym, a także religijnym. One z kolei oddziałują na praktykę życia chrześcijańskiego, ale też warunkują struktury samego społeczeństwa. Obecna sytuacja wymaga wysiłku doprowadzenia do bardziej czytelnej obecności Chrystusa w świecie i odpowiedzi na nowe wyzwania. Skrajny relatywizm prowadzi do sytuacji, w której człowiek nie panuje ani nad samym sobą, ani nad dziełem własnych rąk. Taki relatywizm jest związany z zawężoną i naiwną antropologią, która przecenia możliwości człowieka, a ignoruje zagrożenia i ograniczenia, którym on podlega²⁰. W wielu środowiskach wrogość wobec religii osiągnęła takie rozmiary, że można mówić o wszechobecnej „chrystofobii”, a także o zjawisku „dyktatury relatywizmu”²¹.

2. Polska jako kraj zsekularyzowany?

Ogólne określenie kontekstu społeczno-kulturowego dla religii i Kościoła w Polsce można obecnie nazwać terminem: *społeczeństwo czasu transformacji*²². Istotnym staje się pytanie: czy transformacja ta doprowadzi do sytuacji, w której społeczeństwo polskie stanie się równie zsekularyzowane jak społeczeństwa krajów Europy Zachodniej? Kolejne pytanie dotyczy kierunków ewentualnych zmian religijności społeczeństwa polskiego.

2.1. Polska na sekularyzacyjnej ścieżce

Z wielu powodów Polskę ominął *sekularyzm galopujący*, choć wielu socjologów religii wskazuje na *sekularyzm pełzający*, który powoli doprowadza do

¹⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z biskupami Niemiec w Kolonii* (21.08.2005), „L'Osservatore Romano” Pol 31,10 (2010), s. 29–33.

²⁰ M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze ponowoczesnej i medialnej*, „Kultura – Media – Teologia” 1,1 (2010), s. 48.

²¹ R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, Warszawa 2009, s. 119, 120.

²² K. Świąś, *Aktualny kontekst...*, s. 63.

erozji tradycyjnej religijności²³. Stan zagrożenia podstawowych wartości w konfrontacji z marksizmem w okresie komunistycznym przyczynił się do tego, że procesy sekularyzacyjne w Polsce nie były tak silne jak w krajach zachodnich. Sytuacja ta przeciwdziałała sekularyzacji spontanicznej, która występowała w społeczeństwach znieczulonych poczuciem pozornego bezpieczeństwa²⁴.

Kościół katolicki w Polsce po II wojnie światowej zachował wysoką pozycję, ale jako Kościół ludowy²⁵. Dla Józefa Michalika katolicyzm ludowy jest pewną relacją człowieka z Bogiem, w której dostrzega się potrzebę kontaktu z ludźmi, prostotę, szczerość, spontaniczność, autentyzm wiary. „W tym sensie nawet profesor uniwersytetu może być prostaczkiem. Jeżeli widzi, że jest grzeszny i słaby, jeśli rozumie, że potrzebuje Boga, idzie się wypowiadać, to robi to samo, co ja robię od siedemdziesięciu lat. I to on mnie swoją »prostotą« ubogaca”²⁶. Cezary Kościelniak, odwołując się do poglądów Charlsa Taylora, wskazuje na trzy znaczenia pojęcia *sekularyzacja*. Sekularyzacja w pierwszym znaczeniu odnosi się do sfery publicznej, do kwestii obecności symboli religijnych w miejscach publicznych oraz likwidacji odniesień do Boga i religii w dokumentach państwowych. Sekularyzacja w znaczeniu drugim obejmuje zagadnienia życia wewnętrznego, zmniejszające się znaczenie praktyk religijnych oraz stopniowy zanik społecznego prestiżu religii. Trzecie znaczenie sekularyzacji rozumiane jest jako koniec świata opartego na jednym fundamencie ontologicznym, detronizacja chrześcijaństwa jako jedyne rezerwuaru etycznych modeli. Zdaniem Kościelniaka, polska sekularyzacja jest szczególna i różna od zachodniej. Lata dziewięćdziesiąte ubiegłego wieku to czas dwóch sprzecznych tendencji: nastąpiła desekularyzacja (czyli odwrócona sekularyzacja) w pierwszym znaczeniu, a jednocześnie przyspieszone tempo sekularyzacji w znaczeniu drugim i trzecim²⁷.

²³ W. Śmigiel, *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 61,6 (2014), s. 43.

²⁴ J. Majka, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 12,10 (1980), s. 33, 34.

²⁵ Cechy Kościoła ludowego w Polsce to między innymi: nastawienie uniwersalne, które przejawiało się w otwartości na wszystkich Polaków, tak wierzących, jak i niewierzących; masowość oddziaływania, bowiem Kościół mało interesował się duszpasterstwem wyspecjalizowanym, prowadził bowiem duszpasterstwo masowe, zorientowane na przeciętnego katolika; hierarchiczność na niekorzyść wspólnotowości, co wyrażało się w dyrygowaniu wiernymi, w uniformizmie w myśleniu i działaniu oraz w jedności opartej na posłuszeństwie władzy kościelnej, aktywności duchowieństwa towarzyszyła bierność laikatu; specyficznie polska duchowość, czyli np. maryjność, ale także swoista dymensja doświadczenia religijnego, która ujawnia się szczególnie w sytuacji zagrożenia dobra narodu i rytualizm skierowany na utrzymanie mas przy religii i patriotyzmie, za którym przemawiała konieczność podtrzymania religijności manifestowanej w życiu publicznym – zob. W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. I. Borowik, wyd. 3 poprawione i uzupełnione, Kraków 2012, s. 20, 21.

²⁶ *Raport o stanie wiary. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskup Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim*, Radom 2011, s. 15.

²⁷ Zob. C. Kościelniak, *Sekularyzacja po polsku*, „Znak” 63,11 (2011), s. 85–87.

Obecnie wskazuje się, że w znacznej części społeczeństwa polskiego mocno zakorzeniona jest sekularyzacja spontaniczna, co uwidacznia się zwłaszcza na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Zdaniem Ryszarda Kamińskiego, w Polsce stykają się obecnie dwa trendy. Pierwszy z nich „związany z komunistyczną deprawacją ze Wschodu, drugi z konsumpcyjno-liberalnym rozluźnieniem z Zachodu. Na obecnym etapie polską sytuację kulturową charakteryzuje zderzenie mentalności postkomunistycznej z wpływem Zachodu. Ludzie są zdezorientowani, nie bardzo umieją się znaleźć w nowych warunkach i dlatego przerzucają się od fascynacji Zachodem do lękliwej reakcji na zło, które stamtąd napływa do Polski. Trudnością obecnego okresu jest to, że ludzie nie zawsze umieją zająć właściwe stanowisko, dostrzec własną drogę. Okres dyktatury komunistycznej odzwyczaił ich od samodzielnego myślenia, wpoił zaś głęboko treści propagandowe socjalizmu”²⁸.

W Polsce dokonuje się proces zmiany typu religijności: od dziedziczonej do religijności z wyboru, czyli w pełni świadomej, przeżywanej. Ma to miejsce w różnych ruchach, wspólnotach i stowarzyszeniach religijnych. Ruchom tym można zawdzięczać podtrzymywanie polskiej religijności, bo są niejako siłą napędową ciągnącą pozytywne przemiany w katolicyzmie polskim²⁹.

Religijność polska posiada swoje kształty i formy, jednocześnie przechodzi swoistą metamorfozę³⁰. Charles Taylor mówi o religijności polskiej jako bardzo szczególnym i oryginalnym przypadku³¹. Wprawdzie jest to „bastion z wieloma rysami”, to jednocześnie można w nim zauważyć jeszcze sporo „uśpionego potencjału, który mógłby prowadzić do rewitalizacji polskiej religijności i swoistego świadectwa religijnych Polaków wobec zsekularyzowanej Europy”³².

2.2. Kierunki rozwoju religijności w Polsce

Pytanie, czy religijność polska w społeczeństwie pluralistycznym i demokratycznym, a przy tym poddanym silnym wpływom sekularyzacyjnym, utrzyma się na dotychczasowym poziomie, stale towarzyszy duszpasterzom, teologom i socjologom. Skala odpowiedzi na to pytanie jest bardzo szeroka i zawiera

²⁸ R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 67, 68.

²⁹ *Sekularyzacja, ale pełzająca* – ks. prof. Zaręba o religijności Polaków, <https://ekai.pl/sekularyzacja-ale-pelzajaca-ks-prof-zareba-o-religijnosci-polakow/> [dostęp: 20.02.2017].

³⁰ J. Mariański, *Religijność polska w perspektywie zsekularyzowanej Europy*, w: *Dwa płuca – jedno serce. Wartości duchowe w zjednoczonej Europie*, red. L. Szewczyk, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2004, s. 44.

³¹ Ch. Taylor, *Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?*, „Tygodnik Powszechny” (2002), nr 21, s. 13.

³² J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian*, „Zeszyty Naukowe KUL” 53,2 (2010), s. 60.

przewidywania regresu, czyli postępującej sekularyzacji, stabilizacji, czyli utrzymania *status quo*, a nawet wzrostu, czyli ożywienia religijnego³³.

W Polsce przewidywano spadek religijności, który miał zmierzać najpierw w kierunku selektywności, w dalszej kolejności w kierunku obojętności religijnej, a w mniejszym stopniu w kierunku ateizmu³⁴. Przed ponad dwudziestu laty Leszek Kuźnicki utrzymywał, że w 2010 roku sekularyzacja w Polsce przybierze stan porównywalny z sekularyzacją we Francji lat dziewięćdziesiątych³⁵. Janusz Mariański w warunkach wyłaniającego się społeczeństwa pluralistycznego i powoli kształtującego się społeczeństwa ponowoczesnego kreśli trzy możliwe kierunki przemian i określa je – z punktu widzenia Kościoła – jako wariant pesymistyczny, optymistyczny i realistyczny. Wariant pesymistyczny, negatywny z punktu widzenia nauczania Kościoła, oznacza duże zmiany w religijności, która będzie się zbliżać do stanu religijności społeczeństw Europy Zachodniej. Nie wyklucza się ewolucji religijności, która może zmierzać albo w kierunku silnego zaangażowania, albo w kierunku całkowicie przeciwnym, w stronę zupełnego *odkościelnienia*.

Optymistyczny wariant zakłada utrzymanie się religijności na dotychczasowym poziomie. Ten wariant przewiduje, że procesy sekularyzacyjne będą się systematycznie osłabiać i nastąpi odbudowa ładu moralnego w społeczeństwie. Stanie się to dzięki działalności Kościoła Rzymskokatolickiego, innych Kościołów i wspólnot religijnych, a także ugrupowań i stowarzyszeń świeckich. Wariant realistyczny, ku któremu skłania się Mariański, zakłada wielokierunkowe przemiany religijności. Dostrzega on w polskim społeczeństwie tendencje sekularyzacyjne, związane z religijną i moralną indywidualizacją, a także tendencje przeciwstawne: antysekularyzacyjne i ewangelizacyjne. W przemianach religijności mieszają się bowiem aspekty pozytywne i negatywne. Miesza się odchodzenie od tradycyjnych wartości religijnych z ich pogłębianiem, co następuje na skutek działalności ewangelizacyjnej. Autor określa obecny stan religijności w Polsce jako stan „między sekularyzacją i ewangelizacją”³⁶. Zdaniem Kościelniaka, w katolicyzmie polskim musi nastąpić zmiana akcentów. Konieczne będzie „pogodzenie się z utratą większościowej pozycji i przejście do świata, w którym katolicyzm staje się jedynie jedną z opcji [...]. Kościół moralny to taki, który przetrwa sekularyzację. Kościół polityczno-konfrontacyjny z sekularyzacją przegra”³⁷. Tomáš Halík w odnowie duchowej i intelektualnej dostrzega nadzieję na przyszły kształt wiary w Polsce. „Jak więc mogłaby

³³ Tenże, *Tendencje rozwojowe w polskim katolicyzmie – diagnoza i prognoza*, „Teologia Praktyczna” 12 (2011), s. 9.

³⁴ W. Piwowarski, *Wprowadzenie...*, s. 20.

³⁵ L. Kuźnicki, *Polska w roku 2010. Projekcja optymistyczna*, w: *W perspektywie roku 2010*, red. Komitet Prognoz „Polska w XXI wieku” przy Prezydium PAN, Warszawa 1995, s. 180.

³⁶ J. Mariański, *Religijność polska w perspektywie...*, s. 35.

³⁷ C. Kościelniak, *Sekularyzacja po polsku...*, s. 87.

wyglądać wiara przyszłości? Jak wiara zraniona, wiara drugiego oddechu. Nie myślę o wierze w sensie nostalgii, która by wracała do przeszłości, ani o wierze, która by się przystosowywała do świata współczesnego w sposób powierzchowny. Myślę o takiej wierze, która właśnie w dialogu, konfrontacji z innymi poglądami, schodziłaby w głąb”³⁸.

Chociaż przemiany w religijności społeczeństwa polskiego są wielokierunkowe, to – jak się wydaje – wiara w Boga pozostanie nieodzownym elementem ludzkiej egzystencji. W sferze pozanaukowych prognoz czy prorocत्व należy póki co umieszczać odpowiedź na pytanie, czy w ciągu najbliższych kilkudziesięciu lat procesy sekularyzacyjne czy dechrystianizacyjne w Polsce osiągną taki stopień rozwoju, że będzie można mówić o końcu katolickiego społeczeństwa³⁹.

3. Człowiek zsekularyzowany

Celem przepowiadania słowa Bożego jest wiara i życie z wiary, autentyczna wspólnota w Chrystusie, czyli Kościół, a w ostateczności uwielbienie Boga i zbawienie ludzi⁴⁰. Najwyższym i ostatecznym celem głoszenia słowa Bożego jest zbawienie ludzi. Kościół głosi niewierzącym orędzie zbawienia, wskazuje możliwość poznania prawdziwego Boga, zachęca do nawrócenia i podjęcia pokuty, a wierzących przygotowuje do przyjęcia sakramentów, uczy wypełniania wskazań Chrystusa oraz zachęca do pobożności, apostołstwa i dzieł miłości (KK 16; KL 9, 10). Głoszenie słowa Bożego powinno pomnażać chwałę Bożą i wzbogacać w ludziach Boże życie, przyczyniać się do wzrostu królestwa Bożego i umocnienia jedności ludu Bożego (DM 1; DK 2; DB 11; KDK 32). Fundamentem Kościoła jest wiara, dlatego celem przepowiadania jest jej budzenie w sercach niewierzących i rozwijanie u ludzi wierzących (KK 5; DK 4; KL 52)⁴¹. Celem przepowiadania jest nie tylko budzenie, „ale i rozwój wiary posiadanej, względnie odzyskanie zagubionej (por. RM 33). Kościół bowiem nie opuszcza tych, którzy wiarę przyjęli, ale ich wiarę stara się pogłębiać, umacniać, ożywiać i czynić coraz dojrzałą (EN 54). W tym kontekście mówimy o drugim nawróceniu, które jest nieustannym zadaniem całego Kościoła (KKK 1428)”⁴².

³⁸ T. Halik, *Drugi oddech*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/drugi-oddech-18180> [dostęp: 29.01.2017].

³⁹ J. Mariański, *Religijność polska w perspektywie...*, s. 30.

⁴⁰ A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa. Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego*, t. 1 i 2, Warszawa 1980, s. 61.

⁴¹ L. Szewczyk, *Recepcja liturgicznego wymiaru homilii. Studium homiletyczne na podstawie badań kaznodziejstwa kapłanów Archidiecezji Katowickiej w latach 1972–1999*, Katowice 2003, s. 23, 24.

⁴² G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego...*, s. 151.

Celem przepowiadania jest także wspomaganie wiernych w drodze do osiągnięcia dojrzałości religijnej, która wyraża się w odnoszeniu całej osobowości ludzkiej do Boga, czyli uznaniu Go za Stwórcę całej rzeczywistości kosmicznej i podstaw moralności, oraz w przekonaniu o sensie istnienia i działania człowieka jedynie w świecie dążącym do swego Stwórcy. Kościół, nakazując chrześcijanom dążenie do dojrzałości, podkreśla konieczność wychowania chrześcijańskiego, które prowadzi nie tylko do pełnego rozwoju osoby, ale także do doskonałości „na miarę pełni Chrystusa” (DA 12). Na gruncie języka potocznego rozumienie wiary bliskie jest pojęciu religijności. Wiara jest ujmowana jako źródło religijności, a religijność jako świadectwo wiary⁴³. Dojrzałość religijną osiągnęli przede wszystkim ludzie święci. Osiągnęli oni osobową relację z Bogiem, ich postępowanie przekraczało granice egoistycznych motywacji. Święci są ludźmi otwartymi na otaczający ich świat i wewnątrznie głęboko zintegrowanymi, posiadają wysoki poziom samoświadomości i umiejętność dojrzałego korzystania z wolności⁴⁴.

3.1. Ogólna charakterystyka człowieka zsekularyzowanego

Procesy sekularyzacyjne spowodowały, że u wielu ludzi tradycyjny model religijności uległ korozji. Doszło do systematycznej selekcji dogmatów wiary, zaniedbywania obowiązku praktyk religijnych oraz wyboru moralności o charakterze sytuacyjnym jako życiowego drogowskazu. Sekularyzacja przyczyniła się do odejścia wielu ludzi wierzących od religii kościelnie zadekretowanej ku indywidualizacji przekonań i zachowań światopoglądowych⁴⁵. W rezultacie sekularyzacji indywidualna religijność przyjęła „kształt tygla, w którym wymieszane są różne motywy, wierzenia, reguły i zasady, często nieprzystające

⁴³ Religijność można ujmować w znaczeniu przedmiotowym i podmiotowym. W znaczeniu przedmiotowym religijność określana jest jako system wierzeń, norm postępowania oraz praktyk, wyjaśniających i regulujących relację człowieka z Bogiem oraz z innymi ludźmi. Religia w znaczeniu podmiotowym wyraża osobisty stosunek człowieka do religii. Podmiotowe rozumienie religii jest równoważnikiem pojęcia religijności. Religijność wyraża osobisty stosunek człowieka do religii. Manifestuje się ona w wymiarze doktrynalnym (przyjęcie prawd wiary), uczestnictwem w czynnościach religijnych (kult, rytuały), w sferze społeczno-organizacyjnej (wspólnota religijna) i w sferze duchowości indywidualnej (mistyka). Łatwo zauważyć, że dojrzała religijność jest zewnętrznym wyrazem religijnej wiary – zob. J. Szymoń, *Psychologiczne kryteria religijności dojrzałej*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąś, Lublin 2013, s. 196–201.

⁴⁴ R. Jaworski, *Jak zbadać dojrzałość religijną?*, „Studia Gdańskie” 20 (2007), s. 180.

⁴⁵ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekularyzacja – wróg czy sprzymierzeniec Kościoła katolickiego w Polsce?*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 274.

do siebie i logicznie nieuporządkowane”⁴⁶. Wielu współczesnych wierzących przyjęło nowy profil człowieka religijnego. Przeszli trzy następujące fazy: „pierwsza polega na przejściu od religijności typu wierzenia do religijności opierającej się na doświadczeniu; druga – od religijności zinstytucjonalizowanej do personalistycznej; trzecia – od religijności formalnej do religijności uwewnętrznionej i sprywatyzowanej”⁴⁷. Proces desakralizacji przyczynił się do powstania modelu człowieka zeświecczonego, zsekularyzowanego, czyli człowieka, który w swoim życiu świadomie pomija lub nie przewiduje roli religii i Kościoła, nie wprowadza nauczania Kościoła w życie. Zeświecczony człowiek, nie rozumiejąc podstawowego sensu religii, odchodzi od niej i od formułowanych przez nią egzystencjalnych pytań. Jakikolwiek obietnice religijne są konsekwentnie odrzucane. Przyjmowane zaś są rozwiązania racjonalne, odwołujące się do wyników badań naukowych, praktyki życiowej. Człowiek zsekularyzowany chce sam odpowiadać za swój los, samodzielnie ustala kryteria swej aktywności życiowej, sam też decyduje o szczęściu własnym, a nie chce posługiwać się w tym celu normami religijnymi i nie uwzględnia pomocy Boga, której skuteczność kwestionuje. Czasem człowiek zeświecczony dopuszcza pewną rolę religii w swoim życiu, jednak swoje postawy i działania religijne motywuje względami utylitarnymi, bowiem religia przynosi mu określone korzyści⁴⁸.

Dostrzega się grupy ludzi w różnym stopniu związanych z życiem religijnym i przynależnością kościelną, którzy w różnoraki sposób zostali dotknięci procesami sekularyzacyjnymi. Są więc wierzący i niepraktykujący, są także niewierzący, a praktykujący. Są wierzący bez kościelnej przynależności (*believing without belonging*) i tacy, którzy czują się członkami Kościoła, nie podziеляjąc jego wiary (*belonging without believing*). Są tacy, którzy identyfikują się z Chrystusem, dystansując się jednocześnie od instytucji Kościoła, i tacy, którzy identyfikują się z tradycją i kulturą o chrześcijańskich korzeniach, niewiele sobie jednak robiąc z tego, czego naucza Chrystus czy Kościół. Są wreszcie tacy, którzy komponują swoją wiarę *à la carte*, wybierają z chrześcijaństwa bliżej nieokreśloną „duchowość”, odrzucając przy tym całą płaszczyznę instytucjonalną. Niektórzy deklarują się jako chrześcijanie bez przynależności konfesyjnej⁴⁹.

Systematyczne procesy sekularyzacyjne u poszczególnych ludzi powodowane są motywami intelektualno-poznawczymi oraz moralno-społecznymi. Do

⁴⁶ E. Wysocka, *Religia w życiu codziennym człowieka wykształconego – przypisywane znaczenia, funkcje i doświadczenie sfery „sacrum” jako wyznaczniki charakteru przemian w religijności*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 176.

⁴⁷ L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. 6: *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, Kraków 1998, s. 455.

⁴⁸ J. Baniak, *Desakralizacja obrzędów Pierwszej Komunii Świętej w Polsce. Studium socjologiczne na przykładzie rodzin katolickich w Kaliszu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 159, 160.

⁴⁹ A. Draguła, *Ścieżki wiary*, „Znak” 62,10 (2010), s. 35, 36.

pierwszej grupy motywów można zaliczyć: wypaczenia i trudności w poznaniu wiary; religijną niewiedzę i wątpliwości; niezrozumienie treści głoszonych przez poszczególne religie; jednostronność współczesnego wykształcenia z jego empiryczno-praktycznym nastawieniem; przesadne poglądy na temat wolności oraz nadmierne zaufanie w wielkość i potęgę człowieka. Wśród motywów moralno-społecznych sekularyzacji u poszczególnych jednostek dostrzega się: sprzeciw wobec moralnych wymagań wiary; zaniechanie praktyk religijnych; sfomalizowanie wiary; zgorzenie płynące z życia chrześcijan i z historii Kościoła; przeświadczenie o bezsilności religii w rozwiązywaniu różnych problemów życia, zwłaszcza społecznego; zmaterializowanie współczesnej cywilizacji; laicyzacja i nastawienie codziennego życia i jego instytucji na doczesność; propaganda i działanie na szkodę religii oraz źródła pozaracjonalne (emocje i urazy; brak czasu; słabość woli)⁵⁰.

Odwołując się do socjologicznej analizy religijności katolików polskich, można skonstruować ich prowizoryczną typologię. Opiera się ona na kryteriach ustosunkowania się członków Kościoła do jego doktryny dogmatycznej i moralnej oraz do Kościoła jako instytucji społecznej i religijnej. Pierwsza grupa to katolicy zaangażowani, pogłębieni, ewangeliczni, refleksyjni, aktywni kościelnie, należący do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich. To osoby poszukujące głębszego życia duchowego, które mają szansę odnaleźć w Kościele odpowiednie oferty religijne i duchowe. Zdaniem Mariańskiego, ich liczba to około 10% wszystkich katolików w Polsce. Grupa druga to ludzie formalnie związani z Kościołem w ramach umowy o pracę („urzędnicy kościelni”), przez różnorodne powołania (księża, bracia zakonnicy, zakonniczy i zakonnice) lub inne formy zatrudnienia w instytucjach kościelnych – to około 1% ogółu katolików w Polsce. Do trzeciej grupy – grupy tradycyjnego i ortodoksyjnego katolicyzmu – należą katolicy niedzielni, mniej lub bardziej regularnie praktykujący, uznający dogmaty wiary i doktrynę moralną Kościoła, zaangażowani w życie parafialne przynajmniej na przeciętnym poziomie. Stanowią oni około 30% wszystkich polskich katolików.

Ludzi przynależących do czterech kolejnych grup można zaliczyć do grona katolików w większym lub mniejszym stopniu zsekularyzowanych, co dla niniejszych rozważań stanowi punkt centralny. A zatem grupa czwarta to ludzie tzw. selektywnego katolicyzmu. Tylko częściowo identyfikują się z doktryną moralną Kościoła, z niektórymi twierdzeniami *Credo*, zwłaszcza w odniesieniu do dogmatów eschatologicznych. To tzw. katolicy selektywni, *à la carte*, materialni heretycy, ulegający procesom dezinstytucjonalizacji religijności, katolicy *na swój sposób*. Do tej grupy trzeba zaliczyć około 30% polskich katolików. Grupa piąta to katolicy otwarci, poszukujący, progresywni, liberalni, sceptycz-

⁵⁰ Zob. F. Bargieł, *Niektóre źródła współczesnego ateizmu*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 256–280.

ni, niekiedy wędrujący peryferiami katolicyzmu. Proponują oni swoją wizję chrześcijaństwa, niekiedy ocierającą się o granicę ortodoksji, co w skrajnych przypadkach łączy się z dystansem wobec doktryny Kościoła oraz nastrojami i postawami antyklerykalnymi (to około 15%). Kolejna grupa to katolicy marginalni, nominalni, indyferentni, z metryki. Zrywają oni z najbardziej charakterystyczną cechą polskiego katolicyzmu, tj. z praktykami religijnymi. Do kościoła uczęszczają bardzo rzadko – z okazji świąt kościelnych (Boże Narodzenie, Wielkanoc), albo jeszcze rzadziej – tylko z okazji uroczystości rodzinnych, takich jak: chrzest, ślub kościelny czy pogrzeb chrześcijański. Ta grupa składa się z około 10% wszystkich polskich katolików. I wreszcie ostatnia, siódma grupa to tzw. katolicy *pogranicza*, którzy są, co prawda, ochrzczeni w Kościele katolickim, ale teoretycznie i praktycznie odeszli już od katolicyzmu. Czasem określają siebie jako chrześcijanie (katolicy) kulturowi, katolicy niewierzący, niewierzący związani z Kościołem, oddaleni od Boga, areligijni, bezreligijni, niewierzący uznający wartości chrześcijańskie, ateści z silnymi korzeniami katolickimi, ochrzczeni ateści, niewierzący prokościelni, ochrzczeni poganie. Nie angażują się w życie kościelne, często świadomie dystansują się od Kościoła. To około 2–3% wszystkich polskich katolików. Sumując ostatnie cztery grupy, można stwierdzić, że 57–58% wszystkich polskich katolików należy, według parametrów socjologicznych, uznać za – w mniejszym lub większym stopniu – zsekularyzowanych⁵¹.

3.2. Przejawy sekularyzacji w życiu człowieka

W opracowaniach naukowych z zakresu socjologii religii wskazuje się szereg wskaźników sekularyzacji w indywidualnych zachowaniach i przekonaniach. Wyróżnia się kilka subkategorii wskaźników. Pierwszym z nich jest *afiliacja religijna*. Świadectwem zsekularyzowania w życiu jednostki są: brak przynależności do religii czy też organizacji religijnej, zmiana organizacji religijnej i rezygnacja z przynależności do organizacji religijnej. W subkategorii *wierzenia* przejawem zsekularyzowania mogą być: niski poziom deklaracji wiary (w główne dogmaty religijne, np. w Boga osobowego, przekonania na temat życia pozagrobowego), wysoki poziom niewiary, niski poziom wiedzy na temat wiary, negowanie znaczenia symboli religijnych i nowe wierzenia poza ramami tradycyjnych religii (nowe ruchy religijne). Świadectwem zsekularyzowania w subkategorii *praktyki i zachowania religijne* są: niski poziom uczestnictwa w praktykach religijnych, odchodzenie od religijności instytucjonalnej oraz za-

⁵¹ J. Mariański, *Tendencje rozwojowe religijności katolickiej w Polsce*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. Firlit, M. Hainz, M. Libiszowska-Żółtkowska, G. Pickel, D. Pollack, Kraków 2012, s. 39–42.

niechanie uczestnictwa w cotygodniowych nabożeństwach religijnych. I wreszcie w subkategorii *przekonania* świadectwem sekularyzacji mogą być: niski poziom przekonań na temat wpływu, jaki wierzenia religijne mają na codzienne życie, wzrost liczby osób, zdaniem których religia traci wpływ, i pojawianie się lub akceptacja zachowań, które są sprzeczne z nakazami danej religii⁵².

Najbardziej zewnętrznym wyznacznikiem procesu sekularyzacji jest „spadek uczestnictwa w niedzielnych mszach św. i wzrost kategorii osób nienależących do jakiegokolwiek Kościoła [...]. Także wśród członków Kościoła słabnie więź kościelna i wiara religijna (np. akceptacja prawd wiary i zasad moralnych głoszonych przez Kościoły)”⁵³. Przejawem sekularyzacji jest także zmniejszające się zaufanie do Kościoła i wsparcie finansowe instytucji kościelnych⁵⁴.

3.2.1. Autodeklaracja

Według nauczania *Katechizmu Kościoła katolickiego*, polegając na depozycie wiary, przekazanym wspólnocie Kościoła, „lud święty zjednoczony ze swymi pasterzami trwa stale w nauce Apostołów, we wspólnocie braterskiej, w łamaniu chleba i w modlitwach, tak iż szczególna zaznacza się jednomysłność przełożonych i wiernych w zachowywaniu przekazanej wiary, w praktykowaniu jej i wyznawaniu” (KKK 84).

Zgodnie z myślą papieża Benedykta XVI, zawartą w liście *Porta fidei*, wiara oznacza osobistą relację człowieka z Bogiem, przyjaźń z Synem Bożym, który daje nam pełnię życia. Nie jest ona jednak – zauważa papież – sprawą prywatną, lecz ma swój wymiar publiczny, wymaga odpowiedzialności społecznej oraz świadectwa. Zawiera także określone treści, których systematyczną i organiczną syntezę znajdujemy w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (por. PF 2, 10, 11).

Tak wierzący, jak i niewierzący, każdy na swój sposób, jeśli tylko nie ukrywa się sam przed sobą i przed prawdą swego istnienia, doświadcza zarówno zwątpienia, jak i wiary. „Nikt nie może całkowicie uniknąć wątplenia ani całkowicie wiary; dla jednych wiara będzie istniała przeciw wątpleniu, dla drugih przez wątplenie i w formie wątplenia”⁵⁵. Wiara poszczególnych ludzi jest przeżyciem indywidualnym i subiektywnym, co sprawia, że wymyka się próbom klasyfikowania oraz badania, a z drugiej strony, nawet najbardziej subiektywne

⁵² K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009, s. 170–172.

⁵³ J. Mariański, *Sekularyzacja jako fakt społeczny*, „Studia Płockie” 29 (2001), s. 192.

⁵⁴ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wprowadzenie. W: Pomiedzy sekularyzacją i religijnym ozywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. Firlit, M. Hainz, M. Libiszowska-Żółtkowska, G. Pickel, D. Pollack, Kraków 2012, s. 8–10.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 38.

przeżycie wiary odnosi się do dogmatów, prawd wiary oraz zasad moralnych. Jednak nauki społeczne badają możliwe do zbadania przejawy wiary⁵⁶.

Sondaże opinii publicznej w Polsce wskazują na wysokie wskaźniki przynależności wyznaniowej, pozostające na stabilnym poziomie. Badania z 2012 roku potwierdzają, że zdecydowana większość dorosłych Polaków (93%) niezmiennie uznaje się za katolików. Tylko 1,8% ogółu badanych stanowią wyznawcy innych religii. W ciągu ostatnich trzech lat wzrósł natomiast dwukrotnie (z 2,1% do 4,2%) odsetek osób, które zaliczają się do grona bezwyznaniowych, ateistów lub agnostyków. Natomiast 94% spośród ogółu badanych uważa się za wierzących, z czego co jedenasty (9%) określa swoją wiarę jako głęboką. Tylko co szesnasty ankietowany (6%) twierdzi, że jest niewierzący, w tym jedynie trzech na stu (3%) mówi o całkowitym braku wiary⁵⁷. W ostatnim dziesięcioleciu ubiegłego wieku autodeklaracje wiary pozostawały na wysokim poziomie (około 90%). W pierwszej dekadzie XXI wieku odnotowano lekką tendencję spadkową w pozytywnych postawach Polaków wobec religii (wskaźnik wierzących – od 80 do 90%). Obecnie można zauważyć „powolny *exodus* Polaków ze zbiorowości ludzi wierzących. Jeżeli nawet w dzisiejszych czasach Bóg jest usuwany poza horyzont wielu społeczeństw europejskich, także tych o dawnej tradycji chrześcijańskiej, to proces ten dotyczy w wyrażnie mniejszym stopniu społeczeństwa polskiego. Deklarowana wiara staje się dzisiaj i u nas nieco bardziej labilna niż dawniej. Mobilność religijna będzie się coraz bardziej zaznaczać w polskim katolicyzmie”⁵⁸.

3.2.2. Ortodoksja

Benedykt XVI podkreśla, że „znajomość treści wiary jest istotna, by wydać zgodę, to znaczy, aby w pełni, rozumem i wolą zgadzać się z tym, co proponuje Kościół. Znajomość wiary wprowadza w pełnię tajemnicy zbawczej objawionej przez Boga” (PF 10). Wiara polega przede wszystkim na spotkaniu człowieka z Bogiem, jest nie tylko przyjęciem i interpretacją danych objawienia, ale jest osobowym

⁵⁶ W. Sadłoń, *Jak wierzą Polacy? w: Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013/2014*, red. S. Stulkowski, Poznań 2013, s. 269, 270.

⁵⁷ R. Boguszewski (oprac.), *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Komunikat z badań CBOS BS/49/2012, Warszawa 2012, s. 2, https://cbos.pl/SPIS_KOM.POL/2012/K_049_12.PDF [07.05.2016]. Problem z określeniem swojej religijności ma około 30%, a nawet 40% Polaków, którzy przywiązani są do tradycyjnej religijności kościelnej, ale poszukują nowych doświadczeń religijnych, nowych przeżyć wywołanych nastawieniem na tajemniczość sił nadprzyrodzonych oraz nowego rozumienia *sacrum* rozszerzonego na wszelkie przejawy nadprzyrodzoności w otaczającym ich świecie – zob. H. Mielicka-Pawłowska, *Religijność pogranicza epok*, „*Studia Sociologica*” 4,1 (2012), s. 170.

⁵⁸ J. Mariański, *Tendencje rozwojowe w polskim katolicyzmie...*, s. 13, 14.

przylgnięciem do Boga. Dla chrześcijanina nie do przyjęcia jest wiara w anonimową transcendencję lub bliżej nieokreślone bóstwo, pozostające z dala od świata⁵⁹.

Według najnowszych badań, stosunkowo najsilniejsza jest wiara w nieśmiertelność ludzkiej duszy, w sąd ostateczny oraz w cuda, których nie sposób wyjaśnić za pomocą dostępnej wiedzy. Wyraża ją 71% badanych. Nieco rzadziej Polacy deklarują wiarę w niebo (68%), życie pozagrobowe (66%), w grzech pierworodny (63%) czy zmartwychwstanie (63%). Stosunkowo najbardziej sceptyczni pozostają natomiast, jeżeli chodzi o piekło (56%). Jeśli chodzi o pozakatolickie wierzenia: ponad jedna trzecia (36%) sądzi, że zwierzęta mają duszę, a ponad jedna czwarta (26%) deklaruje wiarę w reinkarnację – wędrówkę dusz. Są to wprawdzie najrzadziej wyrażane przekonania spośród wszystkich, do których ustosunkowywali się respondenci, jednak jak na społeczeństwo, w którym 93% stanowią zdeklarowani katolicy, odsetki wiary w pozakatolickie idee są stosunkowo duże. Najnowsze badania wskazują na znaczną selektywność polskich katolików, jeżeli chodzi o akceptację doktryny wyznawanej przez nich religii, ale również na swoisty synkretyzm, a więc łączenie elementów różnych tradycji religijnych, w tym również pozachrześcijańskich. Badania wskazują, że odsetek katolików, którzy mniej lub bardziej zdecydowanie wierzą w to, „że Bóg wysłuchuje modlitwy, w istnienie grzechu pierworodnego, zmartwychwstanie, życie pozagrobowe, nieśmiertelną duszę, sąd ostateczny, niebo, piekło oraz w cuda, stanowi aktualnie 37%”⁶⁰.

Wiara Polaków jest w dużej mierze niezależna od posiadanej, dość niewielkiej i wybiórczej, wiedzy na temat treści wiary i Kościoła. Większość osób głęboko wierzących (52%) myli dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny z prawdą o Dziewiczym Poczęciu Maryi. Około 20% głęboko wierzących nie potrafi podać prawidłowej liczby sakramentów świętych⁶¹. Patrząc z perspektywy ostatnich piętnastu lat na inne deklaracje wiary, można mówić o systematycznym spadku wiary Polaków w grzech pierworodny, sąd ostateczny, życie pozagrobowe, nieśmiertelność ludzkiej duszy, niebo oraz zmartwychwstanie⁶².

Obecnie dominuje wybiórcze podejście do moralności katolickiej, a więc takie, które nie przyznaje jej statusu jedynie obowiązującej. Katolickie zasady

⁵⁹ Z. Zaremski, *Zagrożenia wiary...*, s. 54.

⁶⁰ R. Boguszewski (oprac.), *Zmiany w zakresie wiary...*, s. 17, 18. Najnowsze wyniki zdają się potwierdzać opinię Janusza Mariańskiego, który uważa, że: „treść deklarowanych przez Polaków postaw wobec dogmatów wiary jest pod wieloma względami niezgodna z teoretycznymi założeniami katolicyzmu. Relatywnie największej dewaluacji ulegają dogmaty odnoszące się do spraw eschatologicznych, a więc wiara w życie pozagrobowe, zmartwychwstanie ciał, istnienie nieba i piekła. W Polsce wskaźnik selektywnych postaw wobec dogmatów katolickich waha się prawdopodobnie od kilkunastu do 30%–40%” – J. Mariański, *Wiara i wierzenia religijne Polaków – ciągłość i zmiana*, „Studia Płockie” 38 (2010), s. 251.

⁶¹ W. Sadłoń, *Jak wierzą Polacy?*..., s. 273.

⁶² R. Boguszewski (oprac.), *Zmiany w zakresie wiary...*, s. 20, 21.

moralne za najlepsze i wystarczające uznaje jedynie 22% badanych. Największą grupę (42%) stanowią ci, według których zasady moralne katolicyzmu są słuszne, lecz nie ze wszystkimi się zgadzają, a ponadto sądzą, że te, które są słuszne, człowiekowi nie wystarczają. Jedna czwarta ankietowanych (26%) twierdzi natomiast, że wszystkie zasady katolicyzmu są słuszne, jednak wobec skomplikowania życia trzeba je uzupełniać jakimiś innymi normami. Moralność religijną za obcą sobie uznaje 10% badanych⁶³.

Coraz częściej zauważa się postawę selektywności akceptacji prawd wiary i norm moralnych. Istotą tej postawy jest: „wybiórcza akceptacja dogmatów (np. wiara w Boga tak, ale w piekło i diabła nie), zasad etycznych (wierność małżeńska tak, zakaz współżycia bez ślubu – nie, sztuczna antykoncepcja w rozmaitych formach – dozwolona, rozwód dopuszczalny) a także dystans do Kościoła katolickiego i niechęć wobec jego politycznych wpływów”⁶⁴.

Według Rafała Boguszewskiego z Centrum Badania Opinii Społecznej, w Polsce coraz wyraźniej uwidaczniają się symptomy *sekularyzacji moralności*, która wyraża się w tym, że Polacy w coraz mniejszym stopniu odczuwają potrzebę religijnego uzasadniania własnych zasad moralnych i w wielu kwestiach deklarują poglądy moralne niezgodne z wyznawaną przez siebie religią⁶⁵.

System wierzeń człowieka zsekularyzowanego zdaje się trafnie opisywać następująca diagnoza: „W modzie nie jest już tradycyjne i logiczne *Credo*, lecz niejednorodna mieszanka ideowa stworzona na podstawie osobistych preferencji; w modzie nie jest już przestrzeganie tradycji, lecz osobiste upodobania, nie potencjał, lecz pomoc w konkretnych sytuacjach życiowych, nie obowiązujące dogmaty, lecz przeżycie religijne. Kościoły, ich wyznania i ich przekonanie, że prowadzą do prawdy, natrafiają na brak zaufania. Na przypominającą miksturę religię czasów postmodernizmu składa się niewielka ilość miłości bliźniego i duża doza miłości do zwierząt, nieco wędrówki dusz, duża porcja psychologii i parapsychologii, z domieszką ezoteryki, a wszystko dopełnia idylla bożonarodzeniowa i spora doza krytyki Kościoła”⁶⁶.

3.2.3. Praktyki religijne

Praktyki religijne stanowią ważny parametr religijności. Jako wskaźnik tradycyjnych, religijno-kościelnych praktyk wybiera się najczęściej uczestnictwo

⁶³ Tamże, s. 21, 22.

⁶⁴ I. Borowik, *O zróżnicowaniu katolików w Polsce*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 6,2 (2008), s. 24.

⁶⁵ *Przybywa Polaków wybiórczo traktujących zasady moralne*, <http://gosc.pl/doc/1873805>. Przybywa-Polakow-wybiorczo-traktujacych-zasady-moralne [dostęp: 05.02.2017].

⁶⁶ P. Neuner, *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 261.

w niedzielnej mszy św. lub innych nabożeństwach czy spotkaniach religijnych wyznawców poszczególnych religii⁶⁷.

Zmniejszanie się udziału wiernych w praktykach religijnych jest symptomem zmian w tradycyjnej religijności. Wysoki poziom praktyk religijnych wiąże się z religijnością rozumianą jako pewien styl życia, z różnymi przejawami doświadczenia religijnego, z wyższą aprobatą wartości i norm moralnych⁶⁸. W społeczeństwie polskim religijność zawsze manifestowała się bardziej na płaszczyźnie praktyk religijnych niż w dziedzinie doktryny religijnej i moralnej⁶⁹. Osoby, które częściej niż raz w tygodniu uczestniczą w mszach św., nabożeństwach lub spotkaniach religijnych, określają się najczęściej jako bardzo religijne, a praktykujący minimum raz w miesiącu wskazują na swoją umiarkowaną religijność. Uczestniczący w praktykach religijnych sporadycznie, kilka razy w roku, najczęściej określają swoją religijność jako obojętną, osoby niepraktykujące postrzegają siebie jako zupełnie lub umiarkowanie areligijni⁷⁰.

W Polsce jedną z form badania religijności są dane dotyczące *dominantes* (czyli osób uczestniczących w niedzielnej liturgii) i *communicantes* (czyli osób przyjmujących Komunię św.). Według danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, w 2016 roku w niedzielnej mszy św. uczestniczyło 36,7% zobowiązanych katolików, a do Komunii św. przystępowało 16%. W stosunku do 2015 roku wskaźnik *dominantes* spadł o 3,1 pkt. procentowe, zaś wskaźnik *communicantes* o 1 pkt procentowy. Zmniejszającą się liczbę uczestników mszy św. widać znacznie wyraźniej, jeżeli weźmie się pod uwagę dłuższy okres

⁶⁷ J. Mariański, *Tendencje rozwojowe w polskim katolicyzmie...*, s. 14.

⁶⁸ Badając przyczyny zmniejszania się liczby uczestników niedzielnych nabożeństw we wspólnotach protestanckich Ameryki Północnej, oczekiwano, iż ankietowani zwrócą uwagę na niechęć wspólnot do zmiany, wyrzucanie religii na margines we współczesnym społeczeństwie, starzenie się wspólnot kościelnych czy niedobór zasobów, także finansowych. Jednak to założenie okazało się błędne. Zarówno duchowni, jak i członkowie wspólnot, którzy poddani zostali badaniu, za najważniejszą przyczynę takiego stanu rzeczy uznawali sekularyzację niedzieli. W odpowiedzi na pytanie otwarte dotyczące uczęszczania do kościoła 21,3% ankietowanych uznało, że to inne niedzielne zajęcia konkurują we współczesnym społeczeństwie z uczestnictwem w nabożeństwie. Choć uczestnicy ankiety wskazywali też inne możliwe czynniki, żaden z nich nie pojawiał się w odpowiedziach równie często. Zdaniem 17,9% ankietowanych winę za spadającą liczebność wspólnot kościelnych ponosi zbyt szybkie tempo życia, podczas gdy 13,4% respondentów sądzi, że ludzie nie chodzą do kościoła z powodów związanych z ich przeżywaniem religijności. Zaledwie 8,2% uczestników uznało, że powodem jest negatywne nastawienie ludzi wobec Kościoła, a jeszcze mniej (6,4%) stwierdziło, że ludzie uważają Kościół za nieistotny. Jedynie 3,3% ankietowanych przyznało, że w kościele jest nudno – zob. S. McMullin, *The Secularization of Sunday, Real or Perceived Competition for Churches*, „Review of Religious Research” 55,1 (2013), s. 46, 47.

⁶⁹ J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej...*, s. 48.

⁷⁰ R. Boguszewski, *Polak – nie zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989–2008 na podstawie badań CBOS*, „Wież” 9 (2008), s. 13.

badan. I tak liczba *dominantes* w 1980 roku wynosiła 51%; w 1990 – 50,3%; 2000 – 47,5%; 2010 – 41% i we wspomnianym już 2016 – 36,7% zobowiązanych do uczestnictwa w Eucharystii⁷¹. Zmniejszająca się systematycznie liczba *dominantes* sprawia, że w ciągu ostatnich dziesięciu lat (2003–2013) na niedzielą mszę św. przychodzi już 2 mln Polaków mniej⁷².

Ponad 6% badanych bierze udział we mszy św. kilka razy w tygodniu. Niespełna co piąty dorosły Polak (18%) praktykuje średnio jeden lub dwa razy w miesiącu, a tylko nieco większy odsetek badanych (20%) uczestniczy w nabożeństwach religijnych kilka razy w roku. Co dwunasty (8%) w ogóle nie praktykuje⁷³. W świetle badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej wskaźnik praktyk wielkanocnych (*paschantes*) kształtuje się w Polsce na poziomie od 70% do 80% w odniesieniu do dorosłych katolików⁷⁴. W świetle dotychczasowych badań socjologicznych praktyki religijne katolików odznaczały się stabilnością, a w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku nastąpił ich nieznaczny wzrost, w latach dziewięćdziesiątych i na początku XXI wieku notuje się nieznaczny spadek⁷⁵. Nieregularna obecność w kościele może wywierać destrukcyjny wpływ na wiarę konkretnego człowieka. Często bywa tak, że człowiek nie przestał chodzić do kościoła, bo utracił wiarę, ale przestał wierzyć z powodu nieobecności w kościele. Nawet jeśli to daleko idące uproszczenie, to widocznym rezultatem tego procesu może być fakt, iż we wspólnotach parafialnych więcej jest obecnie *pół-wierzących* i *niedoszłych wierzących*⁷⁶.

3.2.4. Wpływ deklarowanych poglądów na wybory moralne

Nauczanie Kościoła katolickiego jednoznacznie podkreśla związek wiary i moralności, a właściwe życie moralne uznaje za warunek zbawienia. Oddzielenie religii i moralności jest, z punktu widzenia doktryny Kościoła katolickiego, trudne do zaakceptowania, to jednak wielu katolików w praktyce przyjmuje taki pogląd, zarówno na poziomie ogólnych uzasadnień moralności przez religię, jak i na poziomie norm bardziej konkretnych i szczegółowych.

⁷¹ W. Sadłoń (oprac.), *Annuario statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2018*, Warszawa 2018, http://iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/Annuario_Statisticum_2018.pdf, [dostęp: 10.04.2018].

⁷² *Religijność w Europie*, <http://info.wiara.pl/doc/2095874.Religijnosc-w-Europie> [dostęp: 25.07.2017].

⁷³ R. Boguszewski (oprac.), *Zmiany w zakresie wiary...*, s. 3.

⁷⁴ J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej...*, s. 50.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ N. Richardson, G. Lovell, *Sustaining preachers preaching. A practical guide*, London–New York 2011, s. 94.

Na poziomie ogólnych wartości i norm mniej niż połowa badanych Polaków akceptuje relatywizm moralny⁷⁷.

Często ludzie charakteryzujący się osłabioną religijnością twierdzą, że obecne czasy wymagają rezygnacji z niektórych elementów etyki chrześcijańskiej. Najczęściej zastrzeżenia budzą: sfera intymno-seksualna, stosunki przedmażeńskie czy pozamażeńskie, rozwody, zapłodnienie *in vitro*. Konsekwencją takich krytycznych wobec chrześcijańskiej moralności postaw jest dysonans między wyznawaną wiarą, a życiem codziennym, które rozmija się z biblijnym Dekalogiem. W konsekwencji prowadzi to do moralnej schizofrenii, w dalszej kolejności do osłabienia czy nawet całkowitego zaniku wiary⁷⁸.

Sekularyzacja moralności poszczególnych osób dokonuje się powoli i w różnych kierunkach. Rzeczywista moralność małżeńska i rodzinna kształtuje się dość często niezależnie od wskazań religii i Kościoła. W tej dziedzinie zaznacza się szczególnie wyraźnie krytyka etyki nakazów i zakazów oraz przejście od chrześcijańskiego systemu norm do bliżej nieokreślonego, liberalnego czy wręcz laickiego systemu aksjologicznego⁷⁹. Współczesny kryzys wiary coraz wyraźniej objawia się jako kryzys świadomości podstawowych wartości życia ludzkiego, nasila się permissywizm i relatywizm moralny⁸⁰.

Przyjmuje się szacunkowo, że jedna trzecia Polaków aprobuje doktrynę moralną Kościoła katolickiego, jedna trzecia wyraża mniej lub bardziej wyraźne zastrzeżenia i jedna trzecia odeszła już „praktycznie w bardzo wielu kwestiach, nawet fundamentalnych, od wartości i norm przyjętych w Kościele katolickim (moralność nieokreślona, laicka, liberalna, rozproszona, rozchwiana, niespójna, płynna, zmacona, mozaikowa, bez konsekwencji)”⁸¹. Zauważa się, że tradycyjne pojęcie grzechu jako obrazy autorytetu Boga traci na znaczeniu. Kryzys moralny wiernych przyczynia się w konsekwencji do nabierania dystansu do Kościoła. Wielu ludzi doświadczających kryzysu w zakresie wartości moralnych odwraca się od wspólnoty Kościoła. Postawa ta związana jest z chęcią uspokojenia swojego sumienia mimo poważnego konfliktu wewnętrznego⁸². Najnowsze sondaże opinii publicznej potwierdzają przekonanie, że w polskim społeczeństwie zaznaczają się powolne procesy odchodzenia od absolutyzmu moralnego w stronę umiarkowanego relatywizmu⁸³.

⁷⁷ Zob. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 147–163.

⁷⁸ S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, s. 109, 110.

⁷⁹ J. Mariański, *Tendencje rozwojowe religijności...*, s. 35.

⁸⁰ J. Ratzinger, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1999, s. 35; J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 397–399.

⁸¹ Tenże, *Tendencje rozwojowe w polskim katolicyzmie...*, s. 20.

⁸² E. Sakowicz, *Katolicy dystansujący się od Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 365.

⁸³ J. Mariański, *Religia i moralność w świadomości Polaków: zależność czy autonomia?*, „Konteksty Społeczne” 3,1 (2015), s. 24.

3.2.5. Brak identyfikacji z religią i Kościołem

Badania ankietowe pozwalają w najogólniejszych zarysach określić poziom identyfikacji Polaków z Kościołem katolickim. Wierzenia i praktyki religijne nie zawsze przekładają się na stosunek wiernych do Kościoła. W 2005 roku pogląd „jestem wierzący i stosuję się do wskazań Kościoła” deklarowało 58% badanych, mniejsza grupa twierdziła „jestem wierzący na swój sposób” (39%). Około 3% wskazywało – niewierzący, niezdecydowany, inne identyfikacje. Identyfikowanie się z Kościołem poprzez akceptację jego wskazań było skorelowane z zaangażowaniem się w praktyki religijne, ale nawet wśród praktykujących raz w tygodniu co piąta osoba podkreślała swoją niezależność w wierze od Kościoła, a wśród niepraktykujących częściej niż co dziesiąty przyznawał się do więzi z Kościołem (12%)⁸⁴.

Proces dystansowania się od Kościoła najłatwiej zauważa się na poziomie dystansowania się katolików od parafii. Najbardziej zdystansowani od parafii są katolicy przyjmujący tylko zewnętrzne warunki przynależności do grupy religijnej: przyjęcie chrztu i zamieszkiwanie na terytorium parafii. Określa się ich parafianami odłączonymi, parafianami śpiącymi lub parafianami nominalnymi. Katolicy, którzy dystansują się od Kościoła, podają wiele motywów braku identyfikacji z religią i Kościołem. „Często twierdzą, iż w Kościele nie potrafią odnaleźć Boga; pojmują Kościół jako sformalizowaną instytucję, bez transcendentnego wymiaru, nastawioną na zysk materialny; mają nadto fałszywy obraz parafii bądź też widzą kryzys metod pracy duszpasterskiej i organizacji życia parafii”⁸⁵.

Odchodzenie od wiary nie jest procesem nagłym, z dnia na dzień, lecz długotrwałym procesem osobowościowym i społecznym, mającym często uzasadnienie w niestabilnym wychowaniu religijnym w rodzinie, w powolnym dystansowaniu się od Kościoła i w wielu innych uwarunkowaniach. Podobnie powrót do wiary będzie procesem długotrwałym, a w wymiarach społecznych trwającym dziesiątki lat czy nawet stulecia⁸⁶. Rosnące siły sekularyzacyjne i pogłębiający się sceptycyzm wobec religii są w Polsce częściowo neutralizowane przez trendy przeciwne w postaci dzieł ewangelizacyjnych Kościoła katolickiego i innych wspólnot religijnych⁸⁷.

Każde zagrożenie wiary stanowi wyzwanie duszpasterskie i mobilizuje do poszukiwania środków zaradczych. Od początków historii wiary proces konfrontacji z zagrożeniami trwa nieustannie. Zagrożenia te nie powinny

⁸⁴ B. Wciórka, *Co łączy Polaków z parafią?* Komunikat z badań CBOS, BS/49/2005, Warszawa 2005, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2005/K_049_05.PDF [dostęp: 12.05.2017].

⁸⁵ E. Sakowicz, *Katolicy dystansujący się...*, s. 364.

⁸⁶ J. Mariański, *Sekularyzacja a nowe formy religijności*, „Roczniki Nauk Społecznych” 37,1 (2009), s. 55.

⁸⁷ Tenże, *Religijność młodzieży polskiej...*, s. 51.

wywoływać nadmiernego poczucia lęku o przyszłość wiary, gdyż „z jednej strony są wysepki, gdzie tradycja dzielnie się broni, z drugiej zaś miejsca, gdzie kryzys nie był tak radykalny bądź gdzie przebudzenie uzyskało większy rezonans. Ale wiara jest wszędzie zagrożona – i zapewne należy to do samej jej istoty”⁸⁸.

4. Nowa ewangelizacja jako odpowiedź Kościoła na sekularyzację

W teologii, zwłaszcza teologii pastoralnej, w ostatnich czasach paradygmat sekularyzacji, który operował pojęciem *odkościelnionego społeczeństwa* został zastąpiony paradygmatem ewangelizacji. Papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* zaznacza, że dzieło ewangelizacji „zawsze jest konieczne dla wielu ludzi, bo dzisiaj dość często powstają takie warunki, w których zupełnie odchodzi się od prawa Chrystusowego” (EN 52). Jan Paweł II dostrzega groźbę roztrwonienia moralnego i duchowego dziedzictwa wielu pokoleń pod wpływem różnorodnych procesów, wśród których na pierwszy plan wysuwa się proces sekularyzacji. „Jedynie nowa ewangelizacja⁸⁹ może zapewnić rozkwit czystej i głębokiej wiary, zdolnej nadać tym tradycjom siłę prowadzącą do autentycznej wolności” (ChL 34). Do nowej ewangelizacji wzywa również papież Benedykt XVI. Stwierdza, że jest ona powinnością całego Kościoła. Powinno ją rodzić „pragnienie podzielenia się nieocenionym darem, jaki Bóg zechciał nam uczynić, dopuszczając nas do udziału w swoim życiu”⁹⁰. W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* papież Franciszek dostrzega nagłą potrzebę ewangelizowania kultur, by inkulturować Ewangelię. W krajach o katolickiej tradycji chodzi „o towarzyszenie kulturze, troszczenie się o nią i umacnianie jej istniejącego już bogactwa, natomiast w krajach o innych tradycjach religijnych lub głęboko zsekularyzowanych będzie chodziło o sprzyjanie nowym procesom ewangelizacji kultury, chociaż

⁸⁸ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 1997, s. 119.

⁸⁹ Pierwszy raz terminu *nowa ewangelizacja* użył Jan Paweł II podczas pierwszej pielgrzymki do Polski, w homilii wygłoszonej w Nowej Hucie-Mogile. Stwierdził, że „od krzyża w Nowej Hucie zaczęła się nowa ewangelizacja: ewangelizacja drugiego Millennium” – Jan Paweł II, *Homilia w Nowej Hucie-Mogile* (9.06.1979), w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2006, s. 190.

⁹⁰ Benedykt XVI, *Ewangelia zawsze i wszędzie. List apostolski powołujący do życia Papieuską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji* (21.09.2010), „L'Osservatore Romano” Pol 32,1 (2011), s. 12, 13. Ewangelizacja powinna zaczynać się od aspektu kulturalnego, od świadectwa miłości, od właściwych relacji z poszczególnymi osobami. Ewangelizacja dotyka przede wszystkim kwestii zbawienia, którego nie można zakomunikować ani objawić z pominięciem kultury. Zaś przemiana samej kultury oznacza przemianę osoby, a to jest możliwe tylko jako dzieło Boga – zob. M.I. Rupnik, *Duchowa lektura rzeczywistości*, w: *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, red. T. Špidlik, M.I. Rupnik, Kraków 2010, s. 31–35.

zakładają one projekty długofalowe. Musimy jednak pamiętać, że zawsze chodzi o wezwanie do wzrostu” (EG 69).

4.1. Definicja *nowej ewangelizacji*

Ewangelizacja jest największym i najbardziej porywającym wyzwaniem, wobec którego Kościół staje od początku swego istnienia (VS 106), bowiem Kościół żyje, aby ewangelizować (EN 14). Mimo że pojęcie *nowa ewangelizacja* stało się ostatnio niezwykle modnym, to jednak nadal panuje spory zamęt dotyczący tej problematyki, który przejawia się w trudnościach terminologicznych⁹¹.

Antoni Lewek próbuje ująć zagadnienie *nowej ewangelizacji* w jednej definicji: „Nowa ewangelizacja jest to odnowiona w duchu *Vaticanum II* i dostosowana do dzisiejszych uwarunkowań społeczno-kulturowych działalność ewangelizacyjna wszystkich chrześcijan, którzy czerpiąc ze źródeł objawienia dzięki pomocy Ducha Świętego starają się z nowym zapalem i wszelkimi możliwymi sposobami przekazywać Ewangelię Jezusa Chrystusa o wielkiej miłości Boga do człowieka wszystkim ludziom, zwłaszcza swoim współbraciom zdechrystianizowanym, celem wzbudzenia i ukształtowania w nich dojrzałej wiary chrześcijańskiej jako fundamentu ich zbawienia, czyli zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie i Jego Kościele”⁹².

Doprecyzowując pojęcie *nowej ewangelizacji*, Jan Paweł II zaznacza wyraźnie, że nie chodzi tutaj tylko o *ponowną* ewangelizację, czyli dokonanie po pewnym upływie czasu głoszenia Ewangelii po prostu *jeszcze raz*, by tam, gdzie przesłanie ewangeliczne zostało zapomniane lub pomniejszone, dokonać jego przypomnienia. Dokonując wstępnego ukierunkowania *nowej ewangelizacji*, papież precyzuje, iż chodzi o ewangelizację nową w swym zapale, w swych metodach, w swym wyrazie⁹³.

Poszukiwanie tych nowych metod i środków oddziaływania oraz nowa rzeczywistość społeczno-kulturowa decydują o tym, że współczesna ewangelizacja określana jest przymiotnikiem *nowa*. Treścią tej nowości są także nowe podmioty ewangelizacji, bowiem obok hierarchii kościelnej do dzieła *nowej ewangelizacji* wezwani są także wszyscy katolicy⁹⁴.

⁹¹ W. Śmigiel, *Nowa ewangelizacja wyzwaniem...*, s. 45.

⁹² A. Lewek, *Nowa ewangelizacja*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński i in., Lublin 2006, s. 577.

⁹³ Jan Paweł II, *Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Port-au-Prince* (9.03.1983), „L'Osservatore Romano” Pol 4,4 (1983), s. 29; J. Królikowski, *Nowa ewangelizacja a współczesne zawirowania antropologiczne*, w: *Wiara i nowa ewangelizacja*, red. K. Lala, Katowice 2013, s. 62.

⁹⁴ W. Przygoda, *Współczesne aeropagi nowej ewangelizacji – opieka duszpasterska wobec ruchu turystycznego*, w: *Przeszłość jest to dziś tylko cokolwiek dalej*, red. W. Guzewicz, Ełk 2012, s. 41.

W coraz wyraźniej dostrzeganym odcinaniu się od korzeni chrześcijańskich w Europie nowa ewangelizacja jest misją, jaką Kościół musi z zaangażowaniem wypełniać w świecie. Powinna być instrumentem służącym nie tylko wzmacnianiu nowych pokoleń, by mogły głębiej poznać Ewangelię. Właściwa definicja *nowej ewangelizacji* powinna obejmować dwa aspekty. Pierwszy związany jest z pojęciem *nowa*. W związku z widocznym zmęczeniem i osłabieniem wspólnoty Kościoła wymagany jest przede wszystkim nowy impuls. Nowość jednak nie dotyczy treści, ale metody i stylu. Drugi aspekt polega na tym, że nowa ewangelizacja odnosi się zasadniczo do narodów, które zostały wcześniej zewangelizowane, jednak ze względu na procesy sekularyzacyjne straciły w znacznym stopniu swoją chrześcijańską tożsamość⁹⁵.

4.2. Adresaci *nowej ewangelizacji*

Typologia *ewangelizacji* uzależniona jest od określonego kręgu odbiorców. Ewangelizacja misyjna, zwana również preewangelizacją, ewangelizacją pierwotną, misjami lub misją *ad gentes* polega na głoszeniu Jezusa Chrystusa i Jego Dobrej Nowiny tym, którzy ich jeszcze nie znają (EN 52–53)⁹⁶. Ewangelizacja pastoralna skierowana jest do tych, którzy od dawna są już chrześcijanami i mają związek ze słowem Bożym. Ten typ ewangelizacji ma za zadanie chrześcijańską wiarę „pogłębić, umocnić, ożywić i uczynić dojrzałą” (EN 54). Tego typu ewangelizacja upodabnia się do duszpasterstwa, lecz nie jest z nim tożsama. Stanowi ona trzon działalności duszpasterskiej Kościoła i bez niej duszpasterstwo byłoby jedynie zbiorem czynności czysto technicznych, pozbawionych zasadniczej treści. Z kolei adresatami reewangelizacji, czyli nowej ewangelizacji, są chrześcijanie, dla których Dobra Nowina przestała już być podstawową treścią życia. W zasadzie przestali już oni uważać się za chrześcijan (EN 55). Wśród celów bliższych ewangelizacji wymienia się: budzenie wiary, nawrócenie i budowanie wspólnoty Kościoła. Celem zaś ostatecznym ewangelizacji jest zbawienie w swym doczesnym i wiecznym wymiarze⁹⁷. W szerokim znaczeniu adresatami nowej ewangelizacji są, między innymi, takie dziedziny współczesnego życia, jak kultura, polityka, ekonomia, prawodawstwo, środowiska zawodowe i organizacje społeczne⁹⁸. Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji

⁹⁵ O wyzwaniach dla współczesnego Kościoła z kard. Gianfranco Ravasim rozmawia ks. Tomasz Jaklewicz, „Gość Niedzielny” 89,46 (2012), s. 26, 27.

⁹⁶ Zob. W. Przygoda, *Preewangelizacja – ekstrawagancja czy pastoralna konieczność?*, w: *Peryferia wiary wyzwaniem dla Kościoła*, red. W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2015, s. 17–40.

⁹⁷ W. Przyczyna, *Ewangelizacja*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 254, 255.

⁹⁸ K. Bełch, *Nowa ewangelizacja w kulturze postmodernistycznej*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 344.

apostolskiej *Ecclesia in Europa* stwierdza, że współcześnie zachodzi potrzeba nowego głoszenia Ewangelii również tym, którzy są ochrzczeni, bowiem „wielu współczesnych Europejczyków sądzi, że wie, co to jest chrześcijaństwo, ale w rzeczywistości go nie zna” (EE 46). Przedmiotem troski i starań osób wierzących powinni być ludzie, którzy uważają się za agnostyków lub ateistów. Kiedy jest mowa o *nowej ewangelizacji*, wielu stojących z dala od religii i Kościoła odczuwa niepokój, a nawet lęk. Ludzie ci nie chcą być przedmiotami misji, nie chcą również wyrzec się swojej wolności myśli i woli. „Jednak również dla nich kwestia Boga wciąż istnieje, nawet jeśli nie mogą uwierzyć, że Jego troska o nas ma konkretny charakter”⁹⁹.

W 14. punkcie *Evangelii gaudium* papież Franciszek przypomina trzy obszary działania w ramach nowej ewangelizacji. Pierwszym jest obszar duszpasterstwa zwyczajnego, które ma rozpać serca wierzących regularnie uczestniczących w życiu wspólnoty i gromadzących się w dniu Pańskim. Duszpasterstwo to ukierunkowane jest na rozwój wierzących, tak by coraz lepiej całym swoim życiem odpowiadali na miłość Bożą. Drugim obszarem jest środowisko ludzi ochrzczonych, którzy jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu świętego, „nie przynależą całym sercem do Kościoła, nie doświadczają już pociechy płynącej z wiary. Kościół jako zawsze troskliwa matka stara się, aby przeżyli oni nawrócenie, które przywróciłoby im radość wiary oraz pragnienie zaangażowania się w Ewangelię” (EG 14). Trzeci obszar oddziaływania nowej ewangelizacji to głoszenie Ewangelii tym, „którzy nie znają Jezusa Chrystusa lub zawsze Go odrzucali. Wielu z nich, ogarniętych tęsknotą za obliczem Boga, szuka Go w skrytości, również w krajach o starej tradycji chrześcijańskiej. Wszyscy mają prawo przyjąć Ewangelię” (EG 14).

4.3. Struktura i metoda *nowej ewangelizacji*

Ogromna część współczesnej ludzkości, mimo ciągłej ewangelizacji prowadzonej przez Kościół, nie znajduje w Ewangelii przekonującej odpowiedzi na pytanie: jak żyć? Dlatego poza ewangelizacją permanentną, która nigdy nie została i nie może zostać przerwana, Kościół poszukuje *nowej ewangelizacji*. Powinna ona dotrzeć do świata dzięki zapałowi, entuzjazmowi i nowym siłom, ale przede wszystkim dzięki łasce Bożej. Do ewangelizacji odnosi się przypowieść o ziarnku gorczycy. Podjęcie nowej ewangelizacji oznacza, zdaniem Ratzingera, „nie zadowalać się tym, że z ziarnka gorczycy wyrosło wielkie drzewo Kościoła powszechnego, nie sądzić, że to wystarczy, jeśli w jego listowiu mogą się zagnieździć najróżniejsze ptaki, ale zdobyć się na odwagę rozpoczęcia

⁹⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej* (21.12.2009), „L'Osservatore Romano” Pol 31,2 (2010), s. 40, 41.

od nowa, z pokorą – od skromnego ziarenka, pozwalając Bogu zrządzić, kiedy i jak ma się ono rozwinąć (por. Mk 4,26-29)¹⁰⁰. W sprawie zdobywania świata dla Chrystusa istnieje głębia, którą metafora ziarenka gorczycy wyraża w bardzo plastyczny, a jednocześnie precyzyjny sposób. Sama struktura ewangelizacji jest taka, „że Kościół jest małym ziarenkiem i wielkim drzewem jednocześnie”¹⁰¹.

Metoda działania nowej ewangelizacji wynika z jej struktury. Nowoczesne metody należy stosować rozumnie po to, by głos Boga był słyszalny i zrozumiały. Ewangelizacja oznacza nie tylko formę mówienia, ale nade wszystko formę życia, bo ewangelizować znaczy żyć, słuchając głosu Ojca i stając się Jego głosem, przemawiać na mocy misji Kościoła. Obowiązkiem Kościoła jest poznawanie wszystkich racjonalnie i moralnie dopuszczalnych metod przy jednoczesnym wykorzystaniu istniejących możliwości przekazu. Jednak nawet najpiękniejsze, najtrafniejsze słowa i cała sztuka przekazu, jeśli nie są zbudowane na fundamencie modlitwy, nie przebijają się do wnętrza człowieka, a wszystkie metody mogą okazać się jałowe. Przepowiadane słowo Boże zawsze powinno wypływać z życia przepojonego modlitwą. Co więcej, zaznacza Ratzinger, „Jezus nauczał w dzień, a w nocy się modlił – ale to jeszcze nie wszystko. Całe Jego życie było – jak to bardzo pięknie pokazuje Ewangelia św. Łukasza – wędrówką ku krzyżowi, drogą do Jerozolimy. Jezus nie odkupił świata pięknymi słowami, ale swoim cierpieniem i śmiercią. Jego męka jest niewyczerpanym źródłem życia dla świata; męka nadaje moc Jego słowom”¹⁰². Najczęstsze przyczyny nieskuteczności nowej ewangelizacji wynikają nie tylko z woli osób, do których ewangelizacja jest skierowana, ale również w dostrzeganym przewartościowaniu technik ewangelizacyjnych¹⁰³.

Metoda nowej ewangelizacji, nowa metodyka, to zasadniczo entuzjazm i nowy zapal ewangelizacyjny, osobiste świadectwo głębokiej wiary w Boga i czynnej miłości bliźniego u każdego podejmującego dzieło nowej ewangelizacji. Dalej, to zaktywizowanie obecności ludzi Kościoła w instytucjach i organizacjach społecznych. Ważna jest pomysłowość i twórczość ewangelizacyjna, które pochodzą z inspiracji Ducha Świętego. Bardzo przydatne w dziele nowej ewangelizacji jest umiejętne wykorzystanie nowoczesnych środków komunikacji społecznej, stosowanie języka audiowizualnego, szukanie nowych dróg dialogu kulturowego, stosowanie metody inkulturacji Ewangelii, prowadzenie różnych form duszpasterstwa specjalnego grupowego i indywidualnego. Wskazane jest

¹⁰⁰ J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja. Przemówienie prefekta Kongregacji Nauki Wiary, wygłoszone do katechetów i nauczycieli religii, obchodzących w dniach 9–10 grudnia 2000 r. swój Jubileusz w Rzymie*, „L'Osservatore Romano” Pol 21,6 (2001), s. 36.

¹⁰¹ J. Szymik, *Wobec dechrystianizacji. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI o zasadach i duchowości nowej ewangelizacji*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 25, 26.

¹⁰² J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja...*, s. 37.

¹⁰³ B. Drożdż, *Nowość Nowej Ewangelizacji*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 11,1 (2012), s. 25.

rozwiązywanie konkretnych problemów ludzkich w świetle Ewangelii, udzielanie ewangelizowanym pomocy w ich osobistym przeżywaniu wiary w Boga i dzielenie się osobistym doświadczeniem religijnym¹⁰⁴.

Kardynał Timothy Dolan z Nowego Jorku podczas konferencji wygłoszonej w czasie dnia refleksji Kolegium Kardynalskiego w przededniu Konsystorza Publicznego 17 lutego 2012 roku wskazał na siedem punktów współczesnej i twórczej strategii ewangelizacyjnej, do której wzywa obecny etap sekularyzacji. Po pierwsze, należy wierzyć wraz z filozofami i dawnymi poetami, którzy nigdy nie poznali „korzyści objawienia”. Po drugie, należy trwać w przekonaniu i pewności, co do słuszności misji, którą się podejmuje. Ewangelizatorzy powinni, w prowadzeniu dzieł nowej ewangelizacji, cechować się odwagą, która wynika z prawdziwości głoszonego przesłania i głębokiej otwartości na duchowość nawet w najbardziej zsekularyzowanym świecie. Dalej, trzeba postępować ze świadomością, że Bóg nie satysfakcjonuje się jedynie pragnieniem ludzkiego serca w przyjęciu pewnej propozycji, ale pragnie przyjęcia osoby Jezusa Chrystusa. Następnie Dolan odwołuje się do stwierdzenia Jezusa, który mówi, że jest Prawdą, co stanowi substancję, zawartość działalności ewangelizacyjnej. W kolejnym punkcie zachęca misjonarzy, ewangelizatorów do postawy radości, bowiem nowej ewangelizacji towarzyszy uśmiech, a nie marszczenie brwi. W dwóch ostatnich punktach zaznacza, że ważne jest całkowite przekonanie, iż nowa ewangelizacja dotyczy miłości i wymaga gotowości podjęcia ofiary. Płacz z powodu współczesnych męczenników jest wyrazem miłości, występowania w ich imieniu, a jednocześnie modlitwy za nich i z nimi¹⁰⁵.

4.4. Zasadnicze treści nowej ewangelizacji

Nowa ewangelizacja nie poszerza ani nie zawęża orędzia zbawienia w celu dostosowania go do współczesnych oczekiwań, dlatego nie chodzi w niej o jakąś nową lub inną Ewangelię. Nowe treści ewangelizacyjne są wynikiem konfrontacji, adaptacji, inkulturacji i dialogu Ewangelii ze współczesnym człowiekiem i światem. Zasadniczą treścią Chrystusowej Dobrej Nowiny, a zatem i nowej ewangelizacji jest fundamentalna prawda: „Bóg cię kocha. Chrystus przyszedł cię zbawić”. Treścią nowej ewangelizacji są prawdy religijne o Bogu i o człowieku, o jego nieśmiertelnej duszy i zmartwychwstaniu ciała oraz nauka społeczna Kościoła. Zasadniczą treścią nowej ewangelizacji jest kerygmat, czyli głoszenie osoby Jezusa Chrystusa. „W kerygmacie zawiera się sześć kolejnych, metodycznie uporządkowanych tematów, będących równocześnie etapami ewan-

¹⁰⁴ K. Belch, *Nowa ewangelizacja...*, s. 343.

¹⁰⁵ Zob. T. Dolan, *Zwiastowanie Ewangelii dzisiaj – pomiędzy missio ad gentes i nową ewangelizacją*, „Wiadomości Archidiecezjalne” (Katowice) 80,4 (2012), s. 250–258.

gelizacji: miłość Boża, grzech, zbawienie w Jezusie (centrum kerygmatu), wiara i nawrócenie, Duch Święty, wspólnota Kościoła”¹⁰⁶.

Dla papieża Franciszka centrum przepowiadania słowa Bożego i jego istota jest zawsze ta sama: „Bóg, który objawił swoją ogromną miłość w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym. On czyni swoich wiernych zawsze nowymi [...]. Chrystus jest »odwieczną Dobrą Nowiną« (Ap 14,6) i jest »wczoraj i dziś, ten sam także na wieki« (Hbr 13,8), ale Jego bogactwo i piękno są niewyczerpane. On jest zawsze młody i jest zawsze źródłem nowości. Kościół nie przestaje być zadziwionym z powodu »głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga« (Rz 11,33)” (EG 11). Nie może być autentycznej ewangelizacji bez wyraźnego głoszenia, że Jezus jest Panem, a podstawą głoszenia słowa Bożego w każdej działalności ewangelizacyjnej jest Jezus Chrystus. Absolutnym priorytetem działalności Kościoła powinno być „radosne, cierpliwe i stopniowe przepowiadanie zbawczej śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa” (EG 110). W sensie ścisłym tematem centralnym ewangelizacji jest Jezus Chrystus i Jego dzieło (EG 35). Tematem wtórnym jest prawda o godności człowieka, dziecięctwie Bożym oraz o powszechnym braterstwie (RH 10)¹⁰⁷. Nowa ewangelizacja powinna głosić antropologiczną nowość chrześcijaństwa. Głoszenie antropologii pomaga ożywiać nadzieję, ukazuje czynienie daru z siebie dla Boga i dla innych ludzi jako drogę do autentycznego szczęścia¹⁰⁸. Zdaniem kardynała Józefa Ratzingera, zasadnicze treści nowej ewangelizacji koncentrują się wokół czterech podstawowych tematów: nawrócenie, królestwo Boże, Jezus Chrystus i życie wieczne. Głęboka refleksja nad chrześcijańskim orędziem powoduje, że brak uzasadnionej potrzeby poruszania szerokiej tematyki i mówienia o wielu różnych sprawach. Chrześcijańskie orędzie jest w istocie rzeczy bardzo proste. Mówiąc o Bogu i o człowieku, mówi się wszystko¹⁰⁹.

Program nowej ewangelizacji powinien znaleźć odbicie na wszystkich szczeblach duszpasterstwa. Także odnowa przepowiadania słowa Bożego, głoszonego zwłaszcza w środowisku zsekularyzowanym, powinna być inspirowana założeniami i programem nowej ewangelizacji¹¹⁰.

¹⁰⁶ K. Belch, *Nowa ewangelizacja...*, s. 345.

¹⁰⁷ W. Śmigiel, *Nowa ewangelizacja wyzwaniem...*, s. 49.

¹⁰⁸ M. Ouellet, *Antropologiczna nowość chrześcijaństwa. Refleksje na temat „Ubicumque et semper”*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kbiskupow/refleksjeubicumque_31032011.html [dostęp: 14.05.2017].

¹⁰⁹ J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja...*, s. 39.

¹¹⁰ R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła...*, s. 240.

5. Bezpośrednie oddziaływanie i zwrot do osób zsekularyzowanych¹¹¹

Kościół powszechny dostrzega konieczność systematycznego docierania do osób dystansujących się od Kościoła i religii. Również poszczególne Kościoły lokalne przejawiają inicjatywy mające na celu bezpośredni zwrot do osób niewierzących jak również wierzących, ale w znacznym stopniu już zsekularyzowanych. Elementy takiego przesłania odnajdujemy między innymi w dokumentach Konferencji Episkopatu Polski¹¹², Włoch i Francji. Przejawem bezpośredniego zwrotu do człowieka niewierzącego jest również list papieża Franciszka do Eugenia Scalfariego.

Konferencja Episkopatu Polski 28 listopada 2003 roku zatwierdziła dokument *Dialog – zadanie na nowy wiek*¹¹³. Biskupi polscy zachęcają w tym dokumencie do umacniania postaw dialogu w Kościele w Polsce. Odwołując się do dialogu wewnątrz Kościoła i w relacji do społeczności świeckiej, zachęcają do „uczenia się cierpliwości i pokory w słuchaniu się nawzajem. Są to postawy niezbędne do budowania w dialogu jedności Kościoła lokalnego i powszechnego. Pozwalają tworzyć klimat, w którym aktywna obecność Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim będzie mogła być odbierana jako rękojmia wolności i twórcza płaszczyzna spotkania, a nie jako zagrożenie dla czyjejś tożsamości wyznaniowej, religijnej czy narodowej”¹¹⁴. W omawianym dokumencie biskupi zachęcają do szacunku wobec człowieka, który określa się jako niewierzący i niekiedy manifestuje swą niechęć do Kościoła. Niedopuszczalnym jest przekreślanie takiego rozmówcy, wobec którego obowiązuje zasada miłości bliźniego, szukania płaszczyzny zrozumienia i dialogu. Trzeba „okazać gotowość do współpracy tam, gdzie uznajemy i możemy rozwijać wspólne wartości, poznawać prawdę, podziwiać piękno i pomnażać dobro”¹¹⁵.

Kolejnym dokumentem, który bezpośrednio odwołuje się do duszpasterskiego posługiwania wśród osób niewierzących, jest pismo *Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie* opublikowany 16 kwietnia 1999 roku przez Komitet ds. Dialogu z Niewierzącymi Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu

¹¹¹ Część zamieszczonych poniżej treści znalazła się w wydanej równolegle publikacji: L. Szewczyk, *Treść przepowiadania do poszukujących Boga na przykładzie listów pasterskich biskupów Francji i Włoch*, „Polonia Sacra” 22,1 (2018), s. 47–66.

¹¹² Zob. M. Fiałkowski, *Troska Kościoła o niewierzących. Na marginesie dokumentu pt. „Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie”*, w: *W prostocie prawdy, w pokorze miłości. Studia i materiały dedykowane Księdzu prof. zw. dr. hab. Janowi Walowi*, red. T. Borutka, A. Baczyński, M. Ostrowski, Kraków 2008, s. 243–251; T. Wielebski, *Dialog ad intra i ad extra Kościoła w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 63,6 (2016), s. 51–74.

¹¹³ Konferencja Episkopatu Polski, *Dialog – zadanie na nowy wiek*, <http://www.kuria.lomza.pl/index.php?wiad=598> [dostęp: 10.08.2017].

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże.

Religijnego¹¹⁶. W dokumencie biskupi postulują wprowadzenie do programu duszpasterskiego problematyki ewangelizacji ludzi niewierzących, a także zwrócenie uwagi na problem stosunku do niewierzących w kontaktach pastoralnych. Bardzo ważna jest również sprawa działań, które zmierzają do zahamowania procesu odchodzenia ludzi od wiary¹¹⁷.

W dokumencie wyróżnione zostają pewne kategorie niewierzących: ateści, a więc ludzie o sprecyzowanym systemie myślowym i określonej filozofii życiowej; niewierzący, których niewiara wywodzi się z życiowych doświadczeń lub niemożności pogodzenia swego życia z wymaganiami wiary; obojętni religijnie, którzy dali się opanować materializmowi praktycznemu, oraz wątpiący i poszukujący. Następnie wymienione są okoliczności spotkania duszpasterzy z osobami niewierzącymi. To najczęściej chrzest i I Komunia Święta dziecka, ślub i pogrzeb bliskiej osoby. Do spotkań takich może dojść również przy okazji wizyty duszpasterskiej, załatwianiu spraw w różnych instytucjach czy urzędach, a także w relacjach towarzyskich. Spotkania te mają wielkie znaczenie dla życia tych ludzi i powinny być okazją do prowadzenia wśród nich dzieła ewangelizacji¹¹⁸.

Dialog z człowiekiem niewierzącym czy wątpiącym nie powinien zaczynać się od prób nawracania, gdyż często takie zachowanie jest odczytywane jako próba zamachu na wolność. Zalecane jest natomiast dzielenie się własnym doświadczeniem wiary, ukazywaniem jej racjonalnych przesłanek. Człowiek wątpiący i niewierzący oczekuje przede wszystkim osobistego świadectwa rozmówcy, a w dalszej kolejności pouczenia o wierze, odpowiedzi na pytania o zasady wiary.

Bezpośredni kontakt i oddziaływanie na człowieka zsekularyzowanego następuje głównie przez tzw. duszpasterstwo zwyczajne, związane z głoszeniem słowa Bożego i sprawowaniem sakramentów. Wymienione wcześniej okoliczności powinny być okazją do głoszenia słowa Bożego, które jest wierne Ewangelii Jezusa Chrystusa. „Wielu ludzi skarży się, że podczas niedzielnej Eucharystii słowo Boże jest głoszone niedbale, bez przygotowania, a sama Eucharystia sprawowana z pośpiechem, bez świadomości, że jest to tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa”¹¹⁹. Wśród najbardziej narażonych na utratę wiary dokument wymienia młodzież szkół ponadpodstawowych i wyższych, kobiety mające na sumieniu zabicie dziecka nienarodzonego, uwikłanych w alkoholizm i narkomanię, odchodzących od wiary z racji kariery politycznej czy zawodowej oraz środowisko inteligenckie, zwłaszcza inteligencji twórczej, która w tej

¹¹⁶ Komitet ds. Dialogu z Niewierzącymi Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego, *Niewierzący w parafii. Sugestie duszpasterskie* (1999), <http://www.currenda.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2-00/kep-2.htm> [dostęp: 03.11.2017].

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże.

chwili w dużym procencie dystansuje się od Kościoła. Dokument *Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie* postuluje specjalne przygotowanie ewangelizatorów i duszpasterzy, polegające na wprowadzenie w szerszym zakresie do studiów filozoficzno-teologicznych zagadnień niewiary, ateizmu i obojętności religijnej. W programie takiego doksztalcenia nie powinno zabraknąć następujących zagadnień: „źródła dzisiejszej niewiary i ateizmu, zasięg zjawiska niewiary, nauka Soboru Watykańskiego II i późniejszych dokumentów Kościoła o niewierzących, sytuacja psychologiczna niewierzących w naszych polskich uwarunkowaniach, duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym, duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych, pedagogiczne i katechetyczne aspekty wychowania w środowisku pluralistycznym itp.”¹²⁰.

Za bezpośredni zwrot do osób zsekularyzowanych można uznać opublikowany przez biskupów włoskich w Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego 2009 roku *List do osób poszukujących Boga*¹²¹. List ten może stanowić konkretną pomoc w odkrywaniu Boga przez ludzi, którzy po raz pierwszy słyszą o Jezusie Chrystusie, ale także dla wszystkich, którzy przyjmą ten dokument. Zdaniem autorów listu, poszukującymi Boga są podejmujący trud odnajdywania żyjącego Boga, dalej, ludzie wierzący podejmujący trud wzrastania w rozumieniu swej wiary przez stawianie pytań oraz uważający się za niewierzących, a jednocześnie posiadający wątpliwości dotyczące rzeczywistości transcendentnej i spraw ostatecznych [LcD, s. 3]¹²².

List został zredagowany w 2008 roku przez Komisję Episkopatu Włoch ds. doktryny wiary, głoszenia i katechezy, a przewodniczący tej komisji arcybiskup Bruno Forte opatrzył go słowem wstępnym. List zatwierdziła Rada Stała Konferencji Episkopatu Włoch we wrześniu 2008 roku, natomiast podpisany został 12 kwietnia 2009 roku¹²³. Dokument będący owocem kolegialnej pracy biskupów, teologów, duszpasterzy, katechetów i ekspertów do spraw komunikacji pastoralnej powinien być, zgodnie z zamierzeniami autorów, przede wszystkim pomocą skierowaną do wszystkich ludzi szukających Boga, zainteresowanych pytaniem o Jego istnienie i działanie. We wstępie do dokumentu arcybiskup Bruno Forte wskazuje na grono jego adresatów, którymi są zarówno osoby niewierzące, które zauważają powagę pytań o Boga, osoby wierzące, stawiające sobie ciągle nowe pytania oraz osoby w żaden sposób niezainteresowane problemem Boga, które znajdują w liście refleksję nad sen-

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede. L'annuncio e la catechesi della Conferenza Episcopale Italiana, *Lettera ai cercatori di Dio*, Roma 2009. Tekst jest stale dostępny na stronie internetowej: www.chiesacattolica.it.

¹²² Podane strony odnoszą się do internetowej wersji dokumentu, *Lettera ai cercatori di Dio* <http://www.chiesacattolica.it/documenti-segreteria/lettera-ai-cercatori-di-dio> [dostęp: 01.09.2017].

¹²³ W. Osial (rec.), Konferencja Episkopatu Włoch, Komisja ds. doktryny wiary, głoszenia i katechezy, *Lettera ai cercatori di Dio* (Rzym, 12.04.2009), „Katecheta” 54,3 (2010), s. 85.

sem życia, wątpliwościami sumienia dotyczącymi rzeczywistości transcendentnej i spraw ostatecznych¹²⁴.

Zdaniem autorów listu, poszukującym Boga jest każdy człowiek wierzący, bo w gruncie rzeczy każdy wierzący jest ateistą, który codziennie stara się wierzyć od nowa. Człowiek wierzący ma potrzebę codziennego odnowienia swojego spotkania z Bogiem, karmiąc się ze źródła modlitwy i słuchania objawionego słowa (LcD, s. 18). W pierwszym rozdziale dokumentu *Le domande che ci uniscono* (Pytania, które nas jednoczą) (LcD, s. 4–19) autorzy wskazują na najgłębsze egzystencjalne pytania i dylematy człowieka ponowoczesnego i zarazem starają się dać właściwą, wynikającą z objawienia, odpowiedź. Wśród zagadnień fundamentalnych znalazły się pytania o szczęście i cierpienie, o sztukę miłowania, o sens czasu pracy i świętowania, o sprawiedliwość i pokój. Ostatnim pytaniem, które zdaje się jednoczyć wszystkich szukających sensu, jest pytanie będące fundamentem ludzkich pytań, pytanie o samego Boga (LcD, s. 16–19). Pytania te zachęcają do zajrzenia w najgłębsze tajniki serca człowieka, a jednocześnie powinny ułatwić człowiekowi odkrycie potrzeby spotkania z Bogiem. Drugi rozdział dokumentu: *La speranza che è in noi* (Nadzieja, która jest w nas) (LcD, s. 21–38) jest centralnym punktem listu. Poszukujący Boga znajdą w tym rozdziale dokumentu zachętę do przemyślenia nauki Jezusa Chrystusa oraz zainteresowania się świadectwami Jego działalności. Rozdział trzeci dokumentu: *Come incontrare il Dio di Gesù Cristo* (Jak spotkać Boga, Jezusa Chrystusa?) (LcD, s. 39–55) zawiera konkretne sugestie, mające na celu udzielenie pomocy szukającym Boga. Dojście do osobistego spotkania z żywym Bogiem powinno być wynikiem namysłu, planowania i przeżycia konkretnych egzystencjalnych doświadczeń. W kolejnych punktach dokument wskazuje te doświadczenia, które pozwalają odkryć Boga i podtrzymać zażyłość z Nim, czyli: modlitwę, słuchanie słowa Bożego, sakramenty, służbę Bogu i bliźniemu oraz wierne oczekiwanie na przyszłe życie. Istotną rolę w odkrywaniu Boga oraz wzrastaniu w wierze ma wspólnota Kościoła, która podtrzymuje i dodaje odwagi na drodze wiary, pomaga przyjąć i interpretować prawdę życia ludzkiego oraz otwierać się na Boga. Autorzy listu proponują czytelnikom swego rodzaju mapę życia prowadzonego według Ducha Bożego. Ma ona pomóc wzbudzić większą ufność w bliskość i działanie Boga w codziennym życiu człowieka (LcD, s. 40).

Analizowany dokument nie ma na celu przekazania całości chrześcijańskiej doktryny. Zainteresowanych pogłębieniem treści zasygnalizowanych w liście odsyła do dalszej lektury publikacji wprowadzających w chrześcijaństwo. Są nimi *Katechizm Kościoła katolickiego* oraz katechizmy Konferencji Episkopatu Włoch, a także dzieła teologów: Józefa Ratzingera, Waltera Kaspera, Karla

¹²⁴ B. Forte, *Presentazione*, w: Commissione Episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi della Conferenza Episcopale Italiana, *Lettera ai cercatori di Dio*, Roma 2009, s. 1.

Rahnera, Hansa Ursa von Balthasara, Natale Bussiego i Bruna Fortego (LcD, s. 55).

W treści i formie dokumentu wyraźnie widoczne są szacunek i życzliwość, z jakimi autorzy odnoszą się do wszystkich ludzi szukających Boga, oraz ciepłe i przyjazne zaproszenie do poszukiwania Boga, który daje się odnaleźć. Treści egzystencjalne i antropologiczne, odwoływanie się do licznych wydarzeń i sytuacji z zakresu codzienności życia ludzkiego czynią dokument bardzo jasnym i czytelnym. Ewangelizacyjne założenia listu pozwoliły uniknąć trudnych do zrozumienia interpretacji teologicznych i przyczyniły się do łatwiejszej percepcji treści dokumentu¹²⁵.

Dokument *Lettera ai cercatori di Dio* stanowi cenną odpowiedź dla homilistów na temat zasadniczej problematyki przepowiadanego słowa Bożego. Każdy poszukujący Boga stawia stałe i powtarzające się pytania, zaś różnica pomiędzy wierzącym i niewierzącym nie polega na myśleniu czy niemyśleniu o Bogu, bowiem wiara jest przede wszystkim darem łaski. Fundamentalne ludzkie pytania o cierpienie i szczęście, o sens pracy i odpoczynku, o sztukę miłowania, o sprawiedliwość i pokój i ostatecznie o samego Boga powinny stać się treścią kaznodziejskiego przepowiadania słowa Bożego¹²⁶.

Biskupi francuscy zwrócili się do miejscowych katolików w liście z 1996 roku pt. *Proponować wiarę we współczesnym społeczeństwie*¹²⁷. List do francuskich katolików jest inspirowany przekonaniem, że Kościół żyje dla wiary, do której, poprzez czasy i miejsca, nieustannie otwiera ludziom drogę¹²⁸.

Propozycja wiary powinna być zakorzeniona w ludzkiej egzystencji, wychodząc naprzeciw ludzkim pytaniom, wątpliwościom, potrzebom, pragnieniom, trudnościom i poszukiwaniom. Trzecia część listu, nosząca tytuł: *Formować Kościół, który proponuje wiarę*, ma charakter pastoralno-praktyczny. Ma na celu sformułowanie konkretnych projektów, które są możliwe do wcielenia w życie poprzez Kościół i w Kościele obecnego czasu.

Pierwszy wyraźny postulat dotyczy rozwoju w doświadczeniu ewangelizacji. „Kościół, żyjący tajemnicą wiary i komunii, która go konstytuuje, jest bardziej solidarny i bardziej wolny, by ewangelizować, i odwrotnie, działalność ewangelizacyjna nieustannie wzywa do pogłębiania wiary i komunii, która daje podstawę jego istnieniu” (LCF 82). Zdaniem biskupów francuskich, „uprzy-

¹²⁵ W. Osial (rec.), Konferencja Episkopatu Włoch, Komisja ds. doktryny wiary, głoszenia i katechezy, *Lettera ai creatori...*, s. 86, 87.

¹²⁶ W. Surmiak, „O poszukujących Boga”. *Pytania człowieka ponowoczesnego w świetle dokumentu Konferencji Episkopatu Włoch, zatytułowanego „Lettera ai cercatori di Dio”*, „Studia Pastoralne” 6 (2010), s. 320.

¹²⁷ Les Évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle*, III. Lettre aux catholiques de France, Paris 1997.

¹²⁸ J. Plech, „Proponować wiarę we współczesnym społeczeństwie”. *Postulaty pastoralne dla Kościoła lokalnego na podstawie listu biskupów Francji do katolików francuskich*, „Teologia Praktyczna” 3 (2002), s. 62.

wilejowanym terenem ewangelizacji jest teren ludzkiej egzystencji, i nie ma ewangelizacji autentycznej bez owego rzeczywistego zestawienia Ewangelii Chrystusa – objawienia Bożego, z głębokimi oczekiwaniami, których nośnikiem jest każdy ludzki byt” (LCF 77).

Drugi postulat odnosi się do konieczności formowania Kościoła, który jest sakramentem Chrystusa we współczesnym społeczeństwie. Taka postawa wiąże się z obowiązkiem posiadania przez każdego człowieka ochrzczonego samoświadomości Kościoła, rozumienia soborowej nauki o sakramentalności Kościoła oraz formowania Kościoła jako sakramentu Chrystusa w służbie społeczeństwu.

Trzeci postulat wskazuje na konieczność *sprecyzowania linii działania*. Kościół jest wezwany do samourzeczywistniania się poprzez celebrację tajemnicy zbawienia (*leiturgia*), służbę ludzkiemu życiu (*diakonia*) oraz głoszenie Ewangelii (*martyria*). W niniejszym kontekście szczególnie warte zauważenia i podkreślenia wydają się być trzy myśli. „Jeżeli celebracja sakramentalna jest prawdziwie miejscem, z którego wszystko wypływa i do którego wszystko powinno powracać, to czyż nie ona właśnie powinna nadawać pełne znaczenie teologiczne, zarówno zaangażowaniu w świat, jak i głoszeniu wiary? Czyż nie ma w efekcie realnego ryzyka, że oderwawszy się od życia liturgicznego i sakramentalnego, głoszenie przesłania przemienia się w propagandę, zaś zaangażowanie chrześcijan traci sobie właściwy smak, a modlitwa przeradza się w ucieczkę?” (LCF 91).

W wymiarze życia sakramentalnego (*leiturgia*) trzeba, żeby „duszpasterstwu przyjmowania” towarzyszyło „duszpasterstwo propozycji”, poprzez które „Kościół nie obawia się przejmować inicjatywy, zapraszając do spotykania Chrystusa w sakramentach” (LCF 92). W wymiarze chrześcijańskiej służby (*diakonia*) należy zwrócić uwagę, by wśród osób zaangażowanych wzrastało przekonanie, że służąc „wypełniają oni chrześcijańskie powołanie i że przez sposób w jaki służą ludziom, głoszą Ewangelię” (LCF 96), a nie tylko dają ogólnie pojmowane świadectwo. W wymiarze posługi słowa (*martyria*) zaangażowaniu w skuteczne głoszenie wiary musi towarzyszyć prawdziwa formacja doktrynalna i teologiczna, która „nie jawi się już jako domena odseparowana, mniej lub bardziej niezależna, lecz przeciwnie, jako domena ożywiająca wzrost wiary i Kościoła” (LCF 99). List *Proponować wiarę we współczesnym społeczeństwie* jest próbą odpowiedzi na wezwanie do nowej ewangelizacji. Biskupi francuscy wyrażają nadzieję, że realizacja przedstawionego projektu pozwoli katolikom we Francji zwrócić się w stronę nowego tysiąclecia¹²⁹.

Kolejnym przykładem bezpośredniego zwrotu do człowieka zsekularyzowanego, a w tym przypadku już niewierzącego, jest list papieża Franciszka, opublikowany 11 września 2013 roku we włoskim dzienniku „La Repubblica” do

¹²⁹ Tamże, s. 70–78.

założyciela tej gazety Eugenia Scalfariego¹³⁰. Jest to odpowiedź na zamieszczone w tej gazecie 7 lipca i 7 sierpnia 2013 roku artykuły Scalfariego, w których zadał on papieżowi kilka pytań. W liście do Scalfariego, który deklaruje się jako niewierzący, papież wyraża przekonanie, że będzie rzeczą niewątpliwie pozytywną, „jeżeli podejmiemy dialog na temat tak ważnej rzeczywistości, jak wiara, która odwołuje się do nauczania i postaci Jezusa”¹³¹.

W pierwszej części listu papież Franciszek dziękuje za uważną lekturę encykliki *Lumen fidei*, która ma „na celu nie tylko utwierdzenie w wierze w Jezusa Chrystusa tych, którzy już się z nią utożsamiają, lecz również nawiązanie szczerego i uczciwego dialogu z osobami, które jak Pan, określają siebie jako »niewierzący, od wielu lat interesujący się i zafascynowany nauczaniem i postacią Jezusa z Nazaretu«”¹³². Papież Franciszek zwraca uwagę na paradoks, jakim jest to, że wiara chrześcijańska, której symbolem jest światło, jest często przedstawiana jako *mroki przesądów* sprzeczne ze światłem rozumu. W ten sposób rodzi się nieporozumienie między Kościołem i kulturą o chrześcijańskiej inspiracji, a kulturą nowoczesną o oświeceniowym rodowodzie, które prowadzi aż do utraty możliwości porozumienia. Następnie papież daje świadectwo swojej wiary. „Wiara w moim przypadku narodziła się ze spotkania z Jezusem. Było to spotkanie osobiste, które poruszyło moje serce oraz nadało kierunek i nowy sens mojej egzystencji. Lecz jednocześnie spotkanie to zostało umożliwione przez wspólnotę wiary, w której żyłem i dzięki której zyskałem dostęp do mądrości Pisma Świętego, do nowego życia, które niczym źródło tryskające wypływa z Jezusa poprzez sakramenty, do braterstwa ze wszystkimi i do posługi ubogim, będącym prawdziwym wizerunkiem Pana”¹³³. Dlatego, stwierdza z naciskiem Franciszek, bez Kościoła nie byłoby w jego życiu możliwości spotkania Jezusa. Jednocześnie papież ma świadomość, że ogromny dar wiary przechowywany jest w glinianych naczyniach ludzkich słabości. Nieco dalej papież Franciszek zaznacza, że dla człowieka żyjącego wiarą chrześcijańską sama wiara nie oznacza konieczności ucieczki od świata ani potrzeby poszukiwania jakiejkolwiek dominacji, ale wynika z niej potrzeba służby każdemu z osobna człowiekowi. Dla Franciszka Bóg nie jest ideą czy owocem myślenia człowieka, a Kościół, pomimo swej niewierności, grzechów i błędów, jakie popełniają ci, którzy go tworzą, ma za zadanie żyć i głosić świadectwo Chrystusa¹³⁴.

Papież w liście skierowanym do człowieka określającego siebie jako niewierzącego, w liście opublikowanym na łamach lewicowego włoskiego dziennika, zaznacza: „to właśnie na podstawie tego osobistego doświadczenia wiary,

¹³⁰ Franciszek, *List do niewierzącego*, <http://www.cl.opoka.org.pl/artykuly/volantino092013pl.pdf> [dostęp: 01.09.2017].

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Tamże.

przeżytego w Kościele, mogą swobodnie wysłuchać Pana pytań i próbować, razem z Panem, szukać dróg, których przynajmniej pewien odcinek moglibyśmy pokonać razem”¹³⁵.

6. Wnioski dla przepowiadania słowa Bożego

Współczesne głoszenie słowa Bożego napotyka charakterystyczne dla obecnych czasów przeszkody. Jacek Plech wśród tych przeszkód dostrzega te dotyczące idei (istoty) zbawienia i samego Zbawiciela oraz dotyczące samego człowieka. Wiele przejawów współczesnej kultury przyczynia się do poważnego osłabienia zrozumienia konieczności bycia zbawionym, również wśród słuchaczy słowa Bożego posiadających iluzoryczne poczucie niezależności i samowystarczalności. Na skutek postępu technicznego ludzie doświadczają psychicznego i fizycznego komfortu oraz złudnego poczucia bezpieczeństwa i mocy. W takiej sytuacji w przekonaniu wielu ludzi Zbawiciel przestaje być potrzebny, zaś samo zbawienie jawi się jako abstrakcyjne i mało atrakcyjne. Drugą przeszkodą, zdaniem Plecha, jest kondycja duchowa i moralna człowieka, który nadmiernie akcentuje doczesne sprawy. Zjawiska zachodzące w sferze obyczajowej i moralnej (np. sekularyzm, hedonizm) przyczyniają się do obojętności na wymiar duchowy i treść orędzia zbawczego¹³⁶.

Współczesne przepowiadanie słowa Bożego powinno – niezależnie od tego, do kogo jest skierowane – być zawsze przepowiadaniem także dla „pogan”. Adresatem głoszonego słowa powinien być obecnie nie tylko słuchacz wierzący, ale również niewierzący, ten, który sporadycznie, niejako przez przypadek, siedzi bezpośrednio pod amboną¹³⁷. Jeszcze w połowie pierwszej dekady XXI wieku polscy niewierzący byli kompletnie niewidoczni w przestrzeni publicznej. Zbiorowość niewierzących zaczęła się jednak konsolidować. W ciągu ostatnich kilku lat media w Polsce, w tym prasa ogólnopolska i lokalna, świecka i wyznaniowa, opublikowały wiele tekstów na temat niewierzących¹³⁸.

Kaznodzieja współczesny powinien mieć świadomość, że także wśród niewierzących, „przypadkowych” słuchaczy, są osoby niejednokrotnie kwestionujące prawdziwość wszelkich religii, to jednak posiadające swoisty katalog wartości i norm moralnych. Wartości te często w życiu osób niewierzących nie wymagają żadnych uzasadnień i poświadczeń i jawią się jako absolutne pewniki. Dla Hanny Świdy-Ziemby katalog wartości etycznych zawiera między innymi:

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ J. Plech, *Jak ewangelizować parafię?*, „Pastores” 33,4 (2006), s. 44.

¹³⁷ Zob. K. Lehmann, *Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, t. 3, red. F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, Freiburg–Basel–Wien 1968, s. 651–654.

¹³⁸ R. Tyrała, *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*, Kraków 2014, s. 11, 12.

szacunek i dążenie do zrozumienia *innego*, jego odrębności, jego poglądów, uwikłań życiowych, wyborów, a także współodczuwanie z jego cierpieniem, upokorzeniem, bólem, identyfikowanie się z bliźnim; bezinteresowność nastawień i działań, czy to na rzecz innych ludzi, dobra wspólnego, kultury, a nawet własnego rozwoju; uczciwość, zwłaszcza uczciwość wewnętrzna, rozumiana jako patrzenie „prawdzie w oczy” i dociekanie tej prawdy bez względu na to, jak byłaby ona niewygodna, a także umiejętność rozrachunku z sobą samym, bez próby zrzućenia odpowiedzialności na innych ludzi, własną naturę czy okoliczności; zakaz stosowania wobec ludzi środków przymusu, choćby pośredniego, a tym bardziej przemocy, chyba że w przypadku ochrony bezpieczeństwa lub wolności innych¹³⁹.

Współczesny słuchacz słowa Bożego często jest człowiekiem zsekularyzowanym, który może nawet sporadycznie „chodzi do kościoła”, ale jednocześnie „nie potrzebuje Zbawiciela”, ma „niespokojne serce” oraz nieprawdziwy obraz Boga¹⁴⁰. W opinii Neila Richardsona i George’a Lovella wśród obecnych słuchaczy słowa Bożego można dostrzec cztery zasadnicze grupy. Pierwszą stanowią ci, którzy odbierają informacje refleksyjnie. Druga grupa to ci, którzy słuchają w sposób czynny. Kolejne grupy to ci, którzy przetwarzają informacje kognitywnie, oraz ci, którzy robią to bardziej intuicyjnie. Każda osoba oczywiście odbiera i przetwarza informacje¹⁴¹. Wspomniani autorzy dostrzegają również trzy szczególnie wymagające grupy słuchaczy. Pierwszą z nich są ludzie cierpiący, doświadczający gniewu i niewiary. Do nich odnoszą się wydarzenia w Getsemani i na Kalwarii, gdzie można wyraźniej usłyszeć głos Boga. Drugą grupą są słuchacze wrogo lub krytycznie nastawieni do wiary chrześcijańskiej. Ich początkowe nieprzyjazne opinie i pytania mogą doprowadzić do pełniejszej, dojrzałszej wiary. Grupa trzecia to ludzie niewierzący z zupełnie innym niż u ludzi wierzących nastawieniem do życia. Głosiciel słowa Bożego kierujący swoje przesłanie do tej grupy powinien posiadać świadomość objawionej w Biblii cechy Boga, który przekracza wszystkie granice¹⁴².

Helmut Schwier i Sieghard Gall wyróżniają cztery różnorodne grupy słuchaczy słowa Bożego. Pierwsza grupa słuchaczy postrzega siebie jako raczej sceptyczną, bardziej powściągliwą i racjonalnie ukierunkowaną; ma wyższy poziom wykształcenia niż wszystkie pozostałe grupy oraz jest w umiarkowanym

¹³⁹ H. Świda-Ziemba, *Wypowiedź w ankiecie „W co wierzy ten, kto nie wierzy”*, w: *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, red. M. Wolańczyk, Kraków 2002, s. 149, 150.

¹⁴⁰ Zob. M. Dąbrówka, *Jak przepowiadać do tych, którzy nie chcą słuchać? Psychologiczno-dydaktyczny model homilii H. Arensa jako próba dotarcia do słuchacza zdechrystianizowanego*, w: *Jak przepowiadać dziś? Głoszenie słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary*, red. S. Dyk, W. Czupryński, Olsztyn 2014, s. 123–139.

¹⁴¹ Inaczej można ich sklasyfikować jako cztery odmiany słuchaczy: dedukcyjno-kognitywny, indukcyjno-kognitywny, indukcyjno-afektywny i dedukcyjno-afektywny – zob. N. Richardson, G. Lovell, *Sustaining preachers preaching...*, s. 97.

¹⁴² Tamże, s. 217–220.

stopniu nastawiona optymistycznie; reprezentowana jest bardziej przez mężczyzn; średnia wieku w tej grupie wskazuje na ludzi młodych, zaangażowanie w życie Kościoła jest słabe, czytania i homilie podczas Mszy uznaje za istotne, jednak ocena kazań jest tylko umiarkowanie pozytywna. Druga grupa angażuje się w życie parafii i podczas nabożeństw, jest to grupa ludzi nieco starszych niż w grupie pierwszej. Wprawdzie bardziej pozytywnie ocenia homilie niż pierwsza grupa, ale wciąż jest jeszcze powściągliwa. Trzecia grupa reprezentowana jest bardziej przez kobiety, podobnie jak druga grupa wydaje się być złożona z osób nieco starszych, jest optymistyczna i włącza się w życie parafii i nabożeństwa, wyraża silną postawę wiary, dla osób z tej grupy homilia jest bardzo istotna i postrzegana jest pozytywnie. Czwarta grupa jest reprezentowana w dużej mierze przez kobiety; średnia wieku wskazuje na ludzi młodszych, a ich poziom wykształcenia jest nieco niższy. Ta grupa jest nastawiona bardziej emocjonalnie, stosunek do życia ma wyraźnie optymistyczny, a homilie ocenia bardzo pozytywnie¹⁴³.

Jürgen Ziemer, ewangelicki pastoralista z Lipska, analizuje sylwetki „przypadkowych” słuchaczy słowa Bożego oraz przedstawia kaznodziejom propozycje postaw, jakie powinni przyjmować wobec tych osób. Wśród tych słuchaczy wymienia najpierw ludzi areligijnych, dla których ateizm i niewiara stały się sprawą bezdyskusyjną. Ich areligijność jest bezkompromisowa. Osiągnęli ostateczny etap niewiary, czyli niepozostawiający wątpliwości ateizm, w którym nie ma już otwartych dróg powrotnych. W tym wypadku kaznodzieja nie może jednak wykluczać możliwości przyjęcia jego wypowiedzi z krytycznym zainteresowaniem. Chrześcijańska próba interpretacji życia ludzkiego może tym słuchaczom wydać się pociągająca. Kolejną grupą są członkowie innych wyznań o odmiennym typie kulturowym. Dla wielu z nich Kościół jest czymś obcym i są oni neutralni w swoich wierzeniach¹⁴⁴. Kaznodzieja powinien mieć świadomość, że niechrześcijańska mentalność tych słuchaczy jest w dużej mierze nieagresywna. Ich podstawowe założenie jest następujące: wiara może być, ale nie jest tak naprawdę ważna. Następna grupa przypadkowych słuchaczy należy do typu religijnych estetów. Interesujące dla nich nie są ani treści, ani komunikacja z Bogiem, lecz doświadczenie religijno-estetyczne. Ważną rolę odgrywa dla nich architektura domu Bożego, muzyka, spójność atmosfery, skromność i zwięzłość języka używanego podczas mszy i głoszenia kazań. Natarczywość duszpasterska jest natychmiast rejestrowana i ma zły wpływ na wszelkie doznania¹⁴⁵. Kolejna grupa „przypadkowych słuchaczy” to osoby,

¹⁴³ H. Schwier, S. Gall, *Predigt hören: Befunde und Ergebnisse der Heidelberger Umfrage zur Predigtrezeption*, Berlin 2008, s. 22.

¹⁴⁴ J. Ziemer, *Predigt über den Zaun. Plädoyer für die zufälligen Hörer*, w: *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*, red. W. Engemann, C. Grethlein, Leipzig 2001, s. 227, 228.

¹⁴⁵ Tamże, s. 228.

które mają rozczarowujące doświadczenia związane z Kościołem i chrześcijaństwem. Słuchacze ci kojarzą Kościół z nietolerancją, przymusem i konfliktami związanymi z kościelnymi podatkami, negatywnymi doświadczeniami podczas przygotowania do konfirmacji lub konfliktami z rodzicami, którzy praktykowali rygorystyczną pobożność. Słuchacze ci posiadają najczęściej wewnętrzną postawę obronną. Niektórzy z nich stawiają pytanie o to, czy Kościół ma jeszcze coś ciekawego do zaoferowania¹⁴⁶. Na końcu Ziemer wymienia religijnych i ideologicznych włóczęgów. Nie interesują ich więzy wyznaniowe, ale poszczególne treści i obrzędy. Być może przypadkiem uczestniczą w nabożeństwie i są świadkami jego duchowego bogactwa. Często mają zbyt wysokie, niemożliwe do spełnienia oczekiwania, które mogą być wskazaniem tego, czego brakuje w samym nabożeństwie i kazaniu. Zdaniem Ziamera, kaznodzieja musi liczyć się z wszystkimi wymienionymi typami słuchaczy i zwracać się do ludzi, którzy normalnie żyją poza Kościołem i religią¹⁴⁷.

Z kolei Józef Kudasiewicz, odwołując się do nauczania Jana Pawła II zawartego w adhortacji *Ecclesia in Europa*, wskazuje na grupy adresatów przepowiadania słowa Bożego, których często można porównać do jałowej ziemi. Adresaci ci stworzyli pustynię ziemi jałowej, na której niezmiernie trudno jest zapuścić korzenie i wydać owoc słowu Bożemu. Pierwsza grupa takich słuchaczy to ludzie propagujący „antropologię bez Boga i bez Chrystusa. Człowieka uważa się za centrum rzeczywistości; zajmuje on miejsce należne Bogu” (EE 9). To ludzie zapominający, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Grupa druga to środowisko ludzi ochrzczonych, którzy nie mają jednak osobistego, głębszego związku z Chrystusem a ich wiara opiera się tylko na społecznej tradycji i często jest sformalizowana. Tacy słuchacze charakteryzują się utratą chrześcijańskiej duszy oraz brakiem umiejętności łączenia ewangelicznego przesłania z codziennym doświadczeniem. Wreszcie grupa trzecia to słuchacze, którzy przez zapomnienie Boga porzucili człowieka i wybrali kulturę śmierci (EE 9). Rodzi się u nich lęk przed przyszłością, a niepewność jutra powoduje wewnętrzną pustkę i prowadzi do utraty sensu życia i do samotności (EE 8). Autor, porównując współczesnych adresatów jałowej ziemi z adresatami historii biblijnej Starego i Nowego Testamentu, dostrzega duże analogie. Bowiem u jednych i drugich na pierwszym miejscu występuje problem odrzucenia Boga, bałwochwalstwo, styl życia bez Boga. Miejsce Boga zajmują różnorodne *złote cielce*, które są namiastkami Boga. Często dominuje religijność pobielanych grobów, czyli religijność sformalizowana i zrytualizowana, oparta nie na osobistym głębokim związku z Bogiem i Chrystusem, ale na tradycji i obyczaju¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Tamże, s. 229.

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ Zob. J. Kudasiewicz, *Przepowiadanie na „ziemi jałowej”*, w: *Przekaz mojemu ludowi co mówi Bóg. Ewolucja czy kryzys przepowiadania?*, red. K. Klauza, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2007, s. 189–219.

Głoszenie słowa Bożego w dzisiejszych warunkach postępującej sekularyzacji, zdaniem wielu, jest znacznie trudniejsze niż podczas tzw. pierwszej ewangelizacji. Ta bowiem docierała do kultur całkowicie religijnych, chociaż pozbawionych relacji z chrześcijaństwem. Obecnie zaś głoszenie słowa skierowane jest do środowiska często zsekularyzowanego i zateizowanego, które ma za sobą dwutysięcletnią historię chrześcijańskiego przepowiadania¹⁴⁹. Dla głoszenia słowa Bożego rodzi to konkretne konsekwencje. W sytuacji tzw. pierwszej ewangelizacji odbiorcy charakteryzowali się najczęściej postawą religijnej otwartości, obecnie zaś wielu słuchaczy posiada negatywny obraz Boga i Kościoła. Często obraz ten jest tak silny, że prowadzi do całkowitej blokady na jakiegokolwiek słowo przepowiadania kościelnego. Słuchacze ci uważają, że znają chrześcijaństwo, ale przestali się nim interesować, gdyż chrześcijaństwo, jakie znają, przestało ich już pociągać¹⁵⁰. Wielu współczesnych odbiorców kościelnego przepowiadania słowa Bożego posiada zamierchłe doświadczenie wiary, od której w pewnym momencie życia odstąpili. Odwołują się niejednokrotnie do motywów swojej religijnej apatii. Nieraz również ujawniają swoją wrażliwość na różne zjawiska religijne lub utrwalone praktyki w Kościele¹⁵¹.

Konieczne jest systematyczne dostosowywanie posługi przepowiadania słowa Bożego w Polsce do dokonujących się przemian kulturowych i religijnych. Zadaniem głosicieli słowa Bożego jest wytrwałe poszukiwanie odpowiedniej treści i właściwej formy przepowiadania skierowanego do zsekularyzowanych adresatów. W procesie programowania kaznodziejstwa nie może również zabraknąć uwzględniania systematycznie poszerzającego się środowiska zsekularyzowanego.

¹⁴⁹ K. Koch, *Szanse i problemy „Nowej Ewangelizacji” na Zachodzie jako animacja i ostrzeżenie dla Polski*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Góźdz, Lublin 1993, s. 49.

¹⁵⁰ A. Draguła, *Jakiej Ewangelii potrzebuje współczesny niewierzący?*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 57–59; S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wezwanie*, Gubin 2015, s. 53.

¹⁵¹ A. Cencini, *Kapłan i dzisiejszy świat. Od postchrześcijaństwa do prechrześcijaństwa*, Kraków 2010, s. 136, 137.

Rozdział III

Głosiciel słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym

Skuteczność przepowiadania słowa Bożego w dużej mierze zależy od kaznodziei, od jego kompetencji, gorliwości, wiedzy. Na skuteczność tę wpływają świadectwo wiary kaznodziei, znajomość głoszonego orędzia i problemów dotykających słuchaczy oraz umiejętność posługiwania się słowem. Słabo przygotowana wypowiedź kaznodziei, niedbale wygłoszona, może zniechęcić człowieka do słuchania słowa Bożego¹.

Do najistotniejszych elementów współczesnej odnowy kaznodziejstwa należy zaliczyć nowe spojrzenie na podmiot przepowiadania słowa Bożego. Zagadnienie podmiotu przepowiadania sprowadza się do pytania: kto przemawia, kiedy głoszone jest słowo Boże? Homiletyka tradycyjna, czyli teoria kościelnej wymowy, dostrzegała podmiot przepowiadania słowa Bożego jedynie w osobie kaznodziei, kazanie zaś ujmowała jako wydarzenie dokonujące się między kaznodzieją a słuchaczem. W czasie odnowy kaznodziejstwa w XX wieku powrócono do wypowiedzi Pisma Świętego i nauki ojców Kościoła stwierdzających, że pierwszorzędnym podmiotem kościelnego przepowiadania słowa Bożego jest Bóg mówiący przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym². Głoszenie słowa Bożego oznacza obecność samego Boga, z niej zaś wynika skuteczność głoszonego słowa, bowiem „wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1,3)³. Prawdę o Bożej obecności w przepowiadanym słowie, zwłaszcza w przepowiadaniu homilijnym, dobitnie podkreśla Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej o Eucharystii *Sacramentum caritatis*, w której zauważa, że „w rzeczywistości słowo, które głosimy i którego słuchamy jest Słowem, które stało się Ciałem (por. J 1,14). Ma ono wewnętrzne odniesienie do osoby Chrystusa oraz do Jego sakramentalnej obecności. Chrystus nie prze-

¹ G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 142.

² L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009, s. 34.

³ G. Siwek, *Osobowość kaznodziei. Rozważania nieobojetne*, Kraków 2014, s. 146.

mawia w przeszłości, ale w naszej teraźniejszości, jako Ten, który jest obecny w czynności liturgicznej” (SCA 45). Impuls do przepowiadania słowa „pochodzi od Boga – głównego Nadawcy. Podejmuje go i realizuje człowiek aktualnie sprawujący posługę słowa”⁴. Dlatego papież Franciszek wzywa głosicieli słowa Bożego, a szczególnie homilistów, do odnowienia ufności w przepowiadanie słowa, ufności opierającej się na przekonaniu, „że to Bóg pragnie dotrzeć do innych przez homilistę i że to On rozciąga swą władzę dzięki ludzkiemu słowu” (EG 136). W głoszeniu słowa Bożego szczególna rola przypada Duchowi Świętemu, na co wskazuje papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*. „Nigdy nie może zaistnieć przepowiadanie bez pomocy Ducha Świętego [...]. Techniczne środki ewangelizacji są dobre, ale choćby były absolutnie doskonałe, nie zastąpią cichego tchnienia Ducha. Również najlepsze przygotowanie głosiciela nie da wyniku bez Niego. I żadna wymowa nie zdoła poruszyć człowieka bez Jego tchnienia” (EN 75). Jednak nawet najgłębsze przekonanie o działaniu Ducha Świętego nie może być usprawiedliwieniem braku przygotowania homilii czy też usprawiedliwieniem braku dążenia do osiągnięcia pełnej „profesjonalności” komunikacyjnej przez głosiciela słowa Bożego. Działanie Ducha Świętego powinno raczej „umacniać nadzieję kaznodziei oraz motywować go do starannego opracowywania mowy, do wykonywania swej posługi z pasją, do stawiania na wysokości powierzonych mu słowa”⁵.

Podmiotem drugorzędny przepowiadania słowa Bożego jest Kościół postrzegany jako całość. Kościół otrzymał nakaz głoszenia Ewangelii od Boga przez apostołów i ma go wypełniać aż po krańce ziemi oraz zachęcać słuchających do wiary i do jej wyznawania (KK 3, 17, 41). Kościół jest narzędziem Chrystusa, który jest w nim obecny i przepowiada za jego pośrednictwem. Konkretny zaś głosiciel słowa Bożego, kaznodzieja, jest podmiotem częściowym (jednostkowym) przepowiadania słowa Bożego⁶. Na podstawie uprawnienia własnego, wypływającego z sakramentu święceń, podmiotem przepowiadania w sensie ścisłym są biskupi oraz ich pomocnicy: prezbiterzy i diakoni. Uwaga ta jest szczególnie ważna odnośnie do homilii, którą – jako część liturgii – może głosić tylko osoba wyświęcona⁷. We współczesnej teorii przepowiadania

⁴ Z. Grzegorski, *Homiletyka kontekstualna. Przyszłość – przeszłość*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 130.

⁵ C. Biscontin, *Kwalifikacje kaznodziei*, „Przegląd Homiletyczny” 8 (2004), s. 15.

⁶ L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa...*, s. 35, 36.

⁷ S. Dyk, *Podmiot przepowiadania homilijnego w świetle współczesnych dokumentów Kościoła*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8 (2009), s. 296. Szczególnego znaczenia nabiera zagadnienie obecności Boga jako nadawcy w przepowiadaniu homilijnym. Biblijno-teologiczna koncepcja podmiotu kaznodziejstwa prowadzi do rozumienia homilii nie w sensie ludzkiej wypowiedzi o Bogu, ale jako przemówienia samego Boga ludzkimi słowami za pośrednictwem kaznodziei. Przemówieniem Boga jest homilia, która zawiera treść zgodną z objawieniem Bożym, czyli Pismem Świętym i Tradycją, oraz wskazuje na aktualną obecność i działanie Boga. Skomplikowany problem obecności i przemawiania samego Boga w homilii można wyjaśnić poprzez fakt,

akcentuje się bosko-ludzki charakter kaznodziejstwa oraz przypomina, że skuteczność kazania jest uwarunkowana nie tylko działaniem Bożej łaski. Bardzo ważny jest czynnik ludzki, czyli między innymi cechy głosiciela słowa Bożego. Głosiciel ten, jako aktywny pośrednik między Bogiem a ludźmi, posiada zespół zdolności, które warunkują proces komunikacji kaznodziejskiej⁸.

W celu ukazania posłannictwa głosiciela słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym omówione zostanie najpierw zagadnienie postrzegania kapłana, a w szczególności głosiciela słowa Bożego w tym środowisku. Następnie będzie zaprezentowane nauczanie Kościoła o roli i zadaniach kapłana, głosiciela słowa w środowisku zsekularyzowanym. Omówione zostaną również współczesne zagrożenia, wobec których stoi głosiciel słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym. Całość niniejszej części opracowania zakończy refleksja nad wpływem sekularyzacji na formację głosiciela słowa Bożego.

1. Postrzeganie kapłana, głosiciela słowa Bożego przez środowisko zsekularyzowane

Zjawisko sekularyzacji przyczynia się do zmiany obrazu kapłana oraz posługi głoszenia słowa Bożego. Coraz wyraźniejsze głosy świeckich o kapłaństwie i sposobie funkcjonowania księdza w Kościele i we współczesnym społeczeństwie nie pozostają bez wpływu na doświadczenie kapłańskiej tożsamości⁹.

W środowisku zsekularyzowanym kapłan bywa przedstawiany jako osoba, której brak miłości bliźniego, mająca problemy z samym sobą i z urzędem kapłańskim. Głoszone przez niego słowo Bożego i całe duszpasterstwo przeniknięte jest zwątpieniem. Nagłaśniane są problemy księży z zachowaniem celibatu i z alkoholem. Samych zaś kapłanów i posługę „odziera” się z wymiaru nadprzyrodzoneści. Są, co najwyżej, potrzebni jako dekoracja i dekoratorzy, „mistrzowie ceremonii” tworzący nastrój. W nowoczesnym, zsekularyzowanym społeczeństwie są już niepotrzebni, a nawet stali się ciężarem¹⁰.

że choć możliwe jest bezpośrednie komunikowanie ludziom przez Boga określonych treści, to jednakże w rzeczywistości, jaką jest homilia, dokonuje się to zwykle za pośrednictwem kaznodziei otrzymującego misję od Kościoła – zob. H. Sławiński, *Głosiciel homilii według współczesnych dokumentów Kościoła*, w: *W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin*, red. R. Andrzejewski, A. Poniński, K. Rulka, L. Urbański, Włocławek 2002, s. 381–383.

⁸ W. Broński, *Kompetencja kaznodziejska w kontekście współczesności*, w: *W służbie Bogu i ludziom. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. W. Głowię*, red. H. Słotwińska, Lublin 2005, s. 77.

⁹ Z. Kroplewski, *Tożsamość księdza*, „Pastores” 1 (1998), s. 80.

¹⁰ M. Zając, *Reewangelizacja skutecznym antidotum w duszpasterstwie Europy Zachodniej*, w: *Europa dla Chrystusa – Chrystus dla Europy. Reewangelizacja cywilizacji zachodniej*, red. B. Giemza, Kraków 2009, s. 63.

1.1. Obraz kapłana

W homilii na zakończenie Roku Kapłańskiego (2010) papież Benedykt XVI zaznacza: „można się było spodziewać, że »nieprzyjacielowi« ten fakt, że kapłaństwo znów jaśniej, nie spodoba się, że wołałby on, aby kapłaństwo zniknęło, a w końcowym rozrachunku, żeby Bóg został usunięty ze świata. I stało się tak, że właśnie w tym roku radości z sakramentu kapłaństwa wyszły na jaw grzechy kapłanów – głównie nadużycia wobec dzieci, przez co kapłaństwo, mające być wyrazem Bożej troski o człowieka, staje się czymś przeciwnym”¹¹. W dobie powszechnego dostępu do mediów każde niewłaściwe zachowanie kapłana przedostaje się do publicznej wiadomości. Zwłaszcza środowiska dystansujące się od Kościoła budują obraz kapłana na podstawie medialnych doniesień. W zsekularyzowanym świecie wskazuje się na bezowocność i bezużyteczność kapłańskiego urzędu. „Świat ten »potrzebuje« kapłana – jeśli to w ogóle ma miejsce – niemal do tego tylko, żeby w niektórych przełomowych, kryzysowych momentach życia skorzystać z religijnej *service* odpowiadającej zapotrzebowaniu w danej sytuacji (i zaraz potem puszczanej w niepamięć), a także żeby konkretne uroczyste »momenty« atawistycznie zaakcentować kultowym »wystrojem«”¹². Posługę kapłańską postrzega się tylko tak jak każdy inny zawód, „tak jak funkcję nauczyciela, handlowca, polityka, i z której można zrezygnować, gdy życie zmierza w innym kierunku”¹³.

Interesujących wniosków dostarczają badania ankietowe dotyczące kapłanów i ich posługi. Między innymi badania takie przeprowadzono wśród aktywnych katolików, wierzących i praktykujących, po dwóch z ponad połowy wszystkich parafii w Polsce. Znaczna część tej grupy (40%) dostrzega księży chciwych, lekceważących wiernych, a 26% widzi księży niezachowujących celibatu¹⁴. Według badań ankietowych z sierpnia 2013 roku, najważniejszymi problemami dotyczącymi Kościoła katolickiego w Polsce są: pedofilia osób duchownych (42,8%), homoseksualizm duchownych (28,9%), nieprzestrzeganie celibatu przez osoby duchowne (17,9%), alkoholizm duchownych (19,4%), za wysoki poziom życia duchownych (23,4%), za wysokie opłaty pobierane z okazji sakramentów (21,8%)¹⁵.

¹¹ Benedykt XVI, *Pomóż nam, kapłanom, przekazywać ludziom Twoje światło w mrocznych czasach. Homilia Ojca Świętego podczas Mszy św. na zakończenie Roku Kapłańskiego* (11.06.2010), „L'Osservatore Romano” Pol 31,8–9 (2010), s. 35.

¹² G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, Kraków 2010, s. 16.

¹³ J. Ratzinger, *Głosiciele słowa Bożego i słudzy waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, Lublin 2012, s. 366.

¹⁴ W. Zdaniewicz, W. Sadłoń, *Nowy sondaż pallotyńskiego Instytutu. Wnioski*, <http://www.sac.org.pl/index.php/placowki-zagraniczne/153-iskk-sac-nowy-sondaz-pallotyńskiego-instytutu.html?tmpl=component&print=1&page=> [dostęp: 24.06.2017].

¹⁵ J. Mariański, *Postawy Polaków wobec Kościoła katolickiego – analiza socjologiczna*, „Zeszyty Naukowe KUL” 57,1 (2014), s. 91–94; Komunikat z badań CBOS (nr 279), *Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia”*, Warszawa 2013, s. 26, 27.

Kolejne badanie wskazuje na negatywne zmiany w postawach młodzieży wobec księży. Młodzi ludzie wyliczają główne przyczyny i powody, pod wpływem których uległo zmianie ich osobiste wyobrażenie o kapłaństwie i dotychczasowe pozytywne nastawienie dla posługi księdza i jego społecznego zapotrzebowania. Powody te można podzielić na dwie odrębne grupy: religijno-kościelne i świeckie. Powody religijne i kościelne wskazało 52,4% młodych ludzi, natomiast przyczyny świeckie 63,9%. W obu kategoriach respondenci wskazali na różne powody i przyczyny własnego zniechęcenia do kapłaństwa i do kleru. Przyczyny religijne to: brak powołania (66%), udawana pobożność (56,2%), słaba wiara (52%), niemoralne życie (70%), lekceważenie kultu (46,8%), konflikty na plebanii (58,6%), lekceważenie katechezy (42,8%). Zaś do przyczyn świeckich należą między innymi: zarozumiałość, pycha (72,1%), laicki styl życia (73,7%), upolitycznienie (78,6%), nietolerancja (68,1%), materializm w życiu (75,4%), flirty z kobietami (78%), alkoholizm (72,4%), słabe wykształcenie (45,5%), poniżanie świeckich (68,6%), inne czynniki (14,3%). Krytycyzm i negatywny charakter postaw młodzieży wobec kapłanów nasila się systematycznie, aczkolwiek obecnie poziom tego krytycyzmu jest największy¹⁶. Zdaniem respondentów, wzrósł odsetek księży, którzy wybrali kapłaństwo bez wyraźnego powołania. Wady wielu księży parafialnych i zakonnych „to czynniki, które dynamizowały w badanym okresie 25 lat krytyczne nastawienie młodzieży do instytucji kapłaństwa i do księży, przyczyniając się istotnie do podważenia roli i misji zawodowej księży w Kościele, jak i do utraty czy osłabienia pragnienia posiadania kapłana w swojej rodzinie”¹⁷.

Badania przeprowadzone wśród konkretnych parafian dotyczą kwestii finansowych, czyli zbyt wysokich opłat pobieranych przez kapłanów przy okazji udzielania sakramentów (18%), za wysoki, zdaniem badanych, poziom życia osób duchownych (10%) oraz wyrażanie przez księży swoich sympatii politycznych w trakcie głoszenia słowa Bożego (7%)¹⁸. Powyższe zachowania sprawiają, że w hierarchii zawodów – według sondaży CBOS – ksiądz zajmuje niezbyt wysoką pozycję społeczną¹⁹.

Na obraz kapłana ogromny wpływ mają media. Księża, ich życie i posługa są obiektem szczególnej medialnej kontroli. Częściej jednak ujawnia się słabości księży, nie dbając o proporcje w pokazywaniu dobrych przedsięwzięć ludzi Kościoła. Zdaniem Marka Gancarczyka, może to wynikać ze szczególnej niechęci do Kościoła czy też pewnej bezzadności wpisanej w jego istotę. Zdaniem

¹⁶ J. Baniak, *Portret księdza w wyobrażeniach i ocenach polskiej młodzieży. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 180–182.

¹⁷ Tamże, s. 182.

¹⁸ K. Pankowski (oprac.), *O problemach Kościoła w Polsce*, Komunikat z badań CBOS (nr 145), Warszawa 2013, s. 3.

¹⁹ A. Cybulska (oprac.), *Prestiż zawodów*, Komunikat z badań CBOS (nr 164), Warszawa 2013, s. 7.

tego autora, można pokusić się także o nieco inną odpowiedź: „Może to szczególne napiętnowanie nie bierze się tylko z wrogości, ale z podświadomej tęsknoty za kimś innym. Coś jak wyzwanie rzucone księżom w twarz – skoro już mówicie w imieniu Boga, to pokażcie Go swoją postawą. Oczekujemy tego od was. Więcej, my tego od was żądamy. Zwietrzali do niczego nie jesteście nam potrzebni. Dlatego zajrzemy do każdej dziury, wyciągniemy na światło dzienne i rozgłosimy po świecie każdy wasz grzech. Bo nie zaspokajacie naszej tęsknoty za kimś innym”²⁰.

Negatywny obraz kapłana, prezentowany zwłaszcza przez media liberalno-lewicowe, przyczynia się niekiedy do agresji wobec duchownych. Z badań Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK) wynika, że aż 12% księży w latach 2012–2014 doświadczyło jakiejś formy dyskryminacji. „W zdecydowanej większości przypadków była to agresja słowna, bardzo rzadko zdarzały się pobicia [...]. Jednak zdaniem kapłanów, poproszonych przez gazetę o skomentowanie wyników badań, skala problemu może być zdecydowanie większa, ale duchowni nie chcą się skarżyć lub na niektóre zachowania po prostu przestali zwracać uwagę”²¹. Jeszcze radykalniejsze opinie dotyczące duchownych można odnaleźć w Internecie. Czasami są to działania wyraźnie skierowane przeciwko Kościołowi oraz księżom i ich posłudze. Wprawdzie naród polski można, bez wątpienia, nazwać narodem chrześcijańskim, jednak równie mocno dostrzega się w nim „naród antyklerykalny”²².

1.2. Obraz kaznodziei

Przepowiadanie słowa Bożego, „ambona” należy do tych elementów działalności kapłańskiej, które często są przedmiotem krytyki, płynącej zwłaszcza ze środowiska zsekularyzowanego. Kto chce krytykować kapłanów, „celuje w to właśnie miejsce w nadziei, że nie spudłuje, i zawsze będzie miał trochę racji”²³. Ostra krytyka głosicieli słowa Bożego stała się przejawem swego rodzaju politycznej poprawności. W powszechnej opinii terminy, takie jak „kaznodziejstwo”, „kaznodzieja”, „głoszenie słowa Bożego” budzą raczej anachroniczne i bardzo często negatywne skojarzenia²⁴. Niejednokrotnie słuchacze

²⁰ M. Gancarczyk, *To boli!*, „Gość Niedzielny” 90,41 (2013), s. 3.

²¹ *Nagonka liberalno-lewicowych mediów na Kościół przyniosła efekty*, <http://wpolityce.pl/kosciol/279704-nagonka-liberalno-lewicowych-mediow-na-kosciol-przyniosla-efekty-az-12-proc-ksiezy-padlo-ofiara-agresji> [dostęp: 17.09.2017].

²² J. Dederko, „Księża to złodzieje” – jak wygląda antyklerykalizm w polskim internecie?, <https://socialpress.pl/2015/05/ksieza-to-zlodzieje-jak-wyglada-antyklerykalizm-w-polskim-inter necie/> [dostęp: 14.05.2017].

²³ G. Siwek, *Głosiciel słowa Bożego*, w: *Sztuka bycia księdzem*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, s. 73.

²⁴ Tenże, *Osobowość kaznodziei. Rozważania nieobojetne*, Kraków 2014, s. 174, 175.

głoszonego w kościele słowa wyrażają opinie, iż kościelni mówcy posługują się językiem archaicznym, dodatkowo okraszonym nadmierną i niezrozumiałą powagą. Zwłaszcza ludzie młodzi, szukający natychmiastowych odpowiedzi na każde pytanie i bombardowani zewsząd dynamicznymi obrazami kalejdoskopowego świata, mają ogromne trudności w przeżywaniu liturgii mszy, „wpatrując się w jednego człowieka, smęcącego pod nosem jakieś niezrozumiałe dla niego wynurzenia”²⁵. Przyczyną negatywnej opinii na temat głosicieli słowa Bożego może być naganny sposób głoszenia, brak dostatecznej znajomości treści głoszonego orędzia i problemów słuchaczy, ujawniane braki osobowe, ale także, a może przede wszystkim, naganny styl życia głosicieli²⁶.

Negatywne opinie o kapłanach, ich posłudze, w tym także posłudze głoszenia słowa Bożego, wywołują u wielu kapłanów trudności w obrazie samych siebie. Trudności te ujawniają się szczególnie na płaszczyźnie odróżnienia tego, „co jest istotą kapłaństwa, od tego, co jest ogólnoludzkim sposobem funkcjonowania księdza, który może być poddany krytyce”²⁷.

Wśród zsekularyzowanych słuchaczy słowa Bożego istnieją nie tylko ci, którzy nie stawiają sobie zasadniczych pytań dotyczących życia i wiary i absolutnie nie są zainteresowani dialogiem z człowiekiem wierzącym. W tym środowisku odnaleźć można ludzi, którzy szukają odpowiedzi na ważne sprawy życia (i śmierci) oraz są zainteresowani nawiązaniem dialogu z wierzącym.

1.3. Oczekiwania wobec kapłana – głosiciela słowa Bożego

Amedeo Cencini w książce *Kapłan i dzisiejszy świat. Od postchrześcijaństwa do prechrześcijaństwa* odwołuje się do refleksji profesora Andreoliego, psychiatry, który sam siebie określa mianem „niewierzącego poszukującego, niewierzącego prowadzącego dialog, myśliciela, a nawet człowieka rozmiłowanego w tej wymianie zdań i stale szukającego rozmówcy”²⁸. Zdaniem Andreoliego, kapłan powinien zajmować się wierzącymi, którymi są jego wierni, ale także niewierzącymi, czyli niewiernymi. Następnie definiuje relację pomiędzy tymi grupami. „Niewierzącymi są ci, którzy żyją, jakby Bóg nie istniał, wierzącymi zaś ci, którzy nierzadko żyją tak, jakby niewierzący nie istnieli”²⁹. Andreoli dochodzi również do wniosku, że kapłan, paradoksalnie, „powinien działać szczególnie

²⁵ M. Purfuński, *Pasterz pilnie poszukiwany*, „Pastores” 30,1 (2006), s. 35, 36.

²⁶ G. Siwek, *Osobowość kaznodziei...*, s. 102.

²⁷ Z. Kroplewski, *Tożsamość księdza...*, s. 79.

²⁸ A. Cencini, *Kapłan i dzisiejszy świat. Od postchrześcijaństwa do prechrześcijaństwa*, Kraków 2010, s. 148, 149. Refleksje Andreoliego publikowane co tydzień w dzienniku „Avvenire” w latach 2007–2008 zostały zebrane w książce: *Preti. Viaggio fra gli uomini del sacro*, Casale Monferrato 2009.

²⁹ A. Cencini, *Kapłan i dzisiejszy świat...*, s. 152.

na rzecz tych, którzy nie wierzą, zwłaszcza jeśli są oni poszukujący; i znów paradoksalnie, bardziej potrzebuje kapłana niewierzący niż ten, który wierzy, a więc który już ma narzędzia, by orientować się wśród bolączek świata. [...] To jednak nie zmienia faktu, że kapłan jest potrzebny obu”³⁰.

Cencini następnie przywołuje przedstawioną przez Andreolio pewnego rodzaju „listę potrzeb niewierzących”: 1) potrzeba stwierdzenia, że kapłan jest obecnością, która niewierzącemu przynależy; niewierzący ma potrzebę wiedzieć, że w swej funkcji kapłan go poważa. To znaczy wie, kim niewierzący jest, i kocha go takiego, jakim jest; 2) potrzeba, by w świątyni promował on działania dla niewierzących, aby ich słuchać, aby usłyszeć, w jaki sposób może zrobić coś dla nich. Dzięki takiej postawie będzie mógł dostrzec wątpliwości i przeszkody na drodze do wiary; 3) potrzeba zasiadania z kapłanem za stołem, by cieszyć się bezinteresowną przyjaźnią, samym smakiem spotkania, które być może nie ma nawet jakiegoś programu. Spotkania, w którym niewierzący słucha opowiadania o świątyni, kościele, o tych uprzywilejowanych miejscach przebywania z Bogiem; 4) potrzeba liturgii, obrzędowości, poznania tego, co Chrystus polecił czynić apostołom. Jednym z najpoważniejszych ograniczeń niewierzących jest znaczna niewiedza na temat tego, co należy do wiary i bezpośredniego doświadczenia Boga oraz życia z Nim; 5) potrzeba, aby papież, kiedy pisze swoje encykliki (a niektóre – na przykład *Spe salvi*, ale także *Deus Caritas est*, a może najbardziej *Veritas in caritate* – są rzeczywiście pełne nadzwyczajnych refleksji dla życia każdego człowieka, nie tylko wiernych), kierował je także do niewierzących, ponieważ najczęściej spotyka ich ten sam los, co wierzących; 6) potrzeba bycia traktowanym jako niewierzący, choć pełen pragnienia wiary, który chciałby być czasami zaproszony na świętą ucztę, nawet jeśli miałby zająć miejsce za ostatnim filarem świątyni; 7) proboszcz parafii zamieszkania jest także kapłanem niewierzących, tak jak to jest w przypadku burmistrza, na którego się nie głosowało, ale który, skoro został wybrany, reprezentuje każdego; 8) potrzeba bycia kochanym przez tego, kto deklaruje, że kocha Boga i utrzymuje z Nim kontakt. Być może chodzi o konieczne lub przynajmniej użyteczne pośrednictwo, aby także niewierzący mógł ze swej strony nawiązać więź z Tym, który jeszcze nie został mu dany; 9) potrzeba bycia uważanym za osobę poszukującą, osobę doceniającą tych, którzy już znaleźli, wręcz zazdroszczącą im w jakiś sposób lub w każdym razie tęskniącą za czymś stałym, w czym mogłaby zakotwiczyć własne życie; 10) jak w społeczeństwie świeckim wszyscy powinni być akceptowani i wspierani, by żyć w komunii społecznej, tak jeszcze bardziej powinno się tak dążyć we wspólnocie, która gromadzi się i działa w imię Chrystusa i pokoju na ziemi, w oczekiwaniu na pokój niebieski³¹. Zadaniem każdego wierzącego, zwłaszcza zaś kapłana, jest naturalny zwrot do ludzi po-

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 153–159.

szukujących, a nawet do tych, którzy nie mają daru wiary, bez wyjątków. Taki kapłan dobrze wie, że w każdym człowieku jest tęsknota za Innym.

2. Kapłan w środowisku zsekularyzowanym

Życie i posługa kapłana w Kościele katolickim stanowią często przedmiot zainteresowań badań naukowych oraz refleksji różnych środowisk. Kapłaństwo jest ustawicznie przedmiotem refleksji teoretycznej i praktycznej, nauczania i studiów specjalistycznych, „od nauki Apostołów aż do adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* i aktualnych publikacji wyników badań poszczególnych teologów”³². Kapłanem interesują się nie tylko środowiska wyrażające uznanie i miłość, ale także środowiska cechujące się obojętnością, a nawet pogardą, nienawiścią wobec niego³³.

2.1. Potrzeba kapłanów

W sytuacji postępującej sekularyzacji wielu duchownych doświadcza wątpliwości dotyczących sensu i potrzeby swojej posługi. Można zauważyć próby tworzenia struktur zakładających brak lub niedostatek księży, które umożliwiają wspólnotom wiernych funkcjonowanie bez kapłanów. W praktykach takich można dostrzec przyzwolenie mentalne na rugowanie kapłaństwa. Może to świadczyć o niedocenianiu daru kapłaństwa oraz akceptacji tendencji, które zmierzają do wyeliminowania duchowieństwa, a w dalszej perspektywie również samej religii z życia poszczególnych społeczeństw³⁴. Współcześnie wielu kapłanów może czuć się nie tylko bezradnymi, ale również zdesperowanymi wobec nieskuteczności swojego oddziaływania³⁵. Te wątpliwości i niebezpieczeństwa dostrzegał Jan Paweł II i w liście do kapłanów z okazji Jubileuszu Odkupienia zaznacza: „To jest tak bardzo ważne dla nas: ażeby nie ogarniała nas pokusa »nieużyteczności«, że jesteśmy niepotrzebni. Bo to nieprawda. Jesteśmy potrzebni bardziej niż kiedykolwiek – bo Chrystus jest potrzebny bardziej niż kiedykolwiek! Dobry Pasterz jest potrzebny bardziej niż kiedykolwiek!”³⁶.

³² W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 9.

³³ P. Ogórek, *W poszukiwaniu istoty stałej formacji kapłańskiej*, „Studia Gdańskie” 23 (2008), s. 296.

³⁴ I. Smentek, *Wymagania wobec kapłanów w nietatnym kontekście współczesności. Na podstawie wypowiedzi Benedykta XVI związanych z Rokiem Kapłańskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23,1 (2010), s. 148.

³⁵ E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo wobec destrukcji środowiska psychicznego człowieka*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 13,2 (2014), s. 195.

³⁶ Jan Paweł II, *Listy Ojca Świętego do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979–1997)*, Kraków 1998, s. 115.

Dobry pasterz nie powinien ulegać presji wąskiej specjalizacji. Kardynał Józef Ratzinger wskazuje, iż w społeczeństwie „chorym na specjalizację kapłan pozostaje człowiekiem całości, człowiekiem, który podtrzymuje człowieczeństwo od wewnątrz”³⁷, a następnie dodaje, że „gdyby nie było kapłana, należałoby wymyślić tego, który – pośród świata specjalizacji – byłby człowiekiem dla ludzi z nakazu Boga [...]. Na tym polega piękno, głęboka ludzkość i zarazem świętość, sakramentalność osoby kapłana, [...] że jest sługą człowieka”³⁸. Ratzinger potwierdza tę myśl także jako Benedykt XVI: „Współczesny świat potrzebuje dziś szczególnie wiarygodnego świadectwa tych, których umysły i serca oświecone są słowem Bożym i zdolni są otworzyć serca i umysły tak wielu ludzi na pragnienie Boga i prawdziwego życia, które nie ma końca” (PF 15). Świat współczesny, także środowisko zsekularyzowane, poszukujące, a nawet krytykujące Kościół, potrzebuje kapłana, który potrafi dotrzeć do tych, którzy już odeszli od praktyk religijnych, zagubili się i sami już nie potrafią wrócić. Jest zdolny z odwagą wychodzić ku człowiekowi, szukać go, z miłością spotykać się z nim i prowadzić na spotkanie z Chrystusem³⁹.

Potrzeba obecności i oddziaływania kapłanów jest szczególnie widoczna w społeczeństwie europejskim. Kapłan powinien być nie tyle organizatorem, budowniczym, specjalistą od mediów czy turystyki pielgrzymkowej, ale nade wszystko „człowiekiem Bożym” (por. 1 Tm 6,11; 2 Tm 3,17), głęboko zatroskanym o swoje życie duchowe. Ma on być świadkiem (EN 41), żyjącym głębokim życiem duchowym, szczerze zatroskanym o życie duchowe powierzonych, promotorem życia duchowego⁴⁰.

Gisbert Greshake wskazuje, że wielu współczesnych, zsekularyzowanych chrześcijan akceptuje Kościół i kapłanów i szuka ich jako instancji zajmującej się „błogosławieństwami” i religijnymi świętami, które w ważniejszych sytuacjach życia, albo w szczególnych okresach roku, mogą im zapewnić opiekę i ukazać blask czegoś „wyższego”. Zaspokajają w ten sposób głęboko ukryte, niemniej jednak autentyczne potrzeby religijne⁴¹. Ci ludzie przychodzą do Kościoła, do kapłana, i proszą o modlitwę, błogosławieństwo oraz odprawienie „jakiegoś obrzędu”. Widzą w Kościele „świadczącą usługi społeczność religijną”. Dalej Greshake zaznacza, że takim prośbom, takiemu domaganiu się błogosławieństwa i obrzędu trzeba wychodzić naprzeciw nawet tam, gdzie ludzie odeszli już od wiary chrześcijańskiej albo mają z nią tylko bardzo powierzchowne, sporadyczne powiązania. „W przeciwnym razie ów wymiar *sacrum*, który wyprzedza wymiar chrześcijański i kościelny i leży u jego podstaw,

³⁷ J. Ratzinger, *Służyć prawdzie*, Poznań 1983, s. 126.

³⁸ Tamże, s. 132.

³⁹ K. Fryzeł, *Kapłan przewodnikiem w wierze*, „Homo Dei” 82,2 (2013), s. 51.

⁴⁰ M. Chmielewski, *Duchowość w życiu i posłudze kapłanów*, w: *Facere veritatem in caritate. Księga jubileuszowa ku czci biskupa Pawła Sochy CM*, red. A. Brenk, Poznań 2005, s. 124.

⁴¹ G. Greshake, *Być kapłanem...*, s. 369.

rzucalibyśmy na pastwę innych czynników (kręgów ezoterycznych, neopogańskich, zabobonnych) i tym samym pozbawialibyśmy się możliwości wskazywania kierunku, w którym znajduje on rzeczywiste wypełnienie: w Jezusie Chrystusie i Jego Kościele”⁴².

Jednym z najważniejszych zadań stojących przed kapłanami jest reprezentowanie wymiaru *sacrum* w głęboko zsekularyzowanym społeczeństwie. Może to stanowić punkt wyjścia i przesłankę do spotkania z Jezusem Chrystusem. Greshake postuluje wychodzenie naprzeciw ludziom proszącym o błogosławieństwo i dokonanie jakiegoś obrzędu. Istotnym jest, by proszącemu chodziło o *sacrum*. Proponuje nawet tworzenie i propagowanie nowych obrzędów połączonych z błogosławieństwami, które „stojącym z daleka” mogłyby zastąpić sakramenty⁴³. Niewłaściwe są postawy poprzesławiania na czekaniu, aż ludzie ci przyjdą ze swymi prośbami, albo włączania ich „na siłę” do Kościoła. Współcześnie istotne jest nie duszpasterstwo „żniwa”, lecz „siania”. W przyszłości tak kapłani, jak i świeccy będą zmuszeni do podejmowania takich inicjatyw, które pozwolą skutecznie dotrzeć do stojących „na zewnątrz” i umożliwią niezobowiązujący kontakt z Kościołem⁴⁴.

2.2. Tożsamość kapłana

Jednym z najważniejszych zadań formacji kapłańskiej jest kształtowanie dojrzałej tożsamości księdza oraz konfrontowanie obrazu kapłaństwa z własnymi przeżyciami. Konfrontacji dokonuje się również w relacji własnego obrazu kapłaństwa z oczekiwaniami i reakcjami otoczenia. Dla przyszłości Kościoła rzeczą bardzo ważną jest ciągle poszukiwanie przez duchownych odpowiedzi

⁴² Tamże, s. 370.

⁴³ Tamże, s. 371. Greshake wysuwa postulat, by zamiast dotychczasowej alternatywy: „sakramenty: tak albo nie?”, stawiać przed zainteresowanymi następujące możliwości: „jako odpowiednik chrztu – otrzymanie błogosławieństwa razem z nowym obywatelem ziemi; jako odpowiednik Pierwszej Komunii – religijne święto dzieci, w obrębie którego przedstawiane są i świętują wszystkie dzieci z danej parafii, jako »potencjalni« jej członkowie (przed dniem, w którym poszczególne dzieci w skromnej formie po raz pierwszy otrzymają Ciało Pańskie); jako odpowiednik bierzmowania – pewien rodzaj religijnej oficjalnej inicjacji, wprowadzającej w okres adolescencji [...]; jako odpowiednik sakramentu małżeństwa – uroczystość, na którą składałoby się błogosławieństwo i obietnica Boża, także jednak zainteresowanie parafii nową parą. We wszystkim tym pojedynczy kapłan może tylko zupełnie wyjątkowo proponować takie alternatywy tradycyjnej praktyki sakramentalnej. Absolutnie nie mogą one być propozycją »wiary za pół ceny«; mają być tylko wyrazem uczciwego brania pod uwagę faktu, że w naszych krajach ludzie już nie należą (nie chcą należeć) tak jak dawniej do środowiska chrześcijańskiego i kościelnego [...]. Odpowiadając na ich pragnienie religijnych czynności – oczywiście bez zdradzania postulatów Ewangelii – wychodzimy im naprzeciw, zawsze w nadziei, że ta stacja udzielania błogosławieństwa stanie się punktem wyjścia do dalszej drogi” – tamże, s. 372, 373.

⁴⁴ Tamże, s. 374, 375.

na pytania: kim jest współczesny kapłan? jakie są jego zadania, także zadanie w środowisku zsekularyzowanym? na czym polega kapłańska tożsamość w środowisku zsekularyzowanym?⁴⁵

Według Greshakego, na współczesne zaciemnienie kapłańskiego profilu, kapłańskiej tożsamości złożyły się różne czynniki i elementy zachodzących zmian. Wymienia wśród nich nowe, posoborowe „zwrócenie się Kościoła do świata”, co spowodowało, że obecnie kapłan poszukiwany jest bardziej jako pracownik socjalny, religijna instytucja usługowa i menedżer parafii, niż jako osoba duchowna. Kolejną przyczyną zatarcia kapłańskiej tożsamości jest kryzys działalności duszpasterskiej, nastawionej coraz bardziej na kategorię „skuteczności”. Dalej Greshake wymienia kwestionowanie urzędu kapłańskiego, co jest wynikiem „demokratyzacji wszystkich dziedzin życia”, oraz niepewność dotycząca sensu pełnionej funkcji wynikająca z przejmowania przez świeckich kolejnych posług duszpasterskich należących kiedyś do kleru. Wymienione czynniki i zmiany przyczyniły się do zachwiania obrazu i tożsamości kapłanów, którzy mają coraz większe trudności w zdefiniowaniu, co właściwie stanowi istotę i centrum tożsamości kapłańskiej, specyfiki ich posłannictwa i zadań⁴⁶.

Współcześnie akcentowane są dwie koncepcje kapłaństwa: socjologiczno-funkcjonalna, która wiąże istotę powołania prezbitera z pojęciem służby, oraz sakramentalno-ontologiczna, która nie negując posługi, podkreśla zakotwiczenie kapłaństwa w Kościele – sakramencie i daje pierwszeństwo Eucharystii. Często są one konfrontowane, a czasem nawet przeciwstawiane. Dla papieża Benedykta XVI druga z nich bardziej akcentuje to, że kapłaństwo to coś więcej niż funkcja w Kościele, to przynależność ontologiczna do Boga, nowa tożsamość. Jednocześnie przestrzega, aby w kontekście sekularyzacji nie ulegać presji laickiego myślenia i nie traktować kapłaństwa jako zawodu⁴⁷.

Tożsamość człowieka to pewien obraz, świadomość siebie i zarazem zgoda na siebie. To zespół cech, „które człowiek nauczył się na podstawie wcześniejszych i aktualnych doświadczeń uznawać za własne; zespół ten pełni rolę integrującą, stabilizującą osobowość i powtarzalność zachowań”⁴⁸. Tożsamość kapłana związana jest najpierw ze świadomością siebie jako człowieka. Do niej dochodzi świadomość swojego kapłaństwa, która dotyczy przeżywania kapłaństwa jako daru od Boga, posiadania wyraźnie uświadomionych i przypisywanych sobie cech, określających danego duchownego oraz zgodność własnych postaw i przekonań z nauczaniem Kościoła na temat kapłaństwa. Kapłan powinien posiadać świadomość posłania przez Chrystusa oraz działania w Jego imieniu. Teologia określa ten poddany Chrystusowi sposób działania,

⁴⁵ Z. Kroplewski, *Tożsamość księdza...*, s. 80.

⁴⁶ G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj...*, s. 17–20.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Jakże niesamowitą rzeczą jest być księdzem*, „L'Osservatore Romano” Pol 30,9 (2009), s. 48.

⁴⁸ Z. Kroplewski, *Tożsamość księdza...*, s. 81.

działaniem *in persona Christi*⁴⁹. Tożsamość kapłana polega na szczególnym uczestnictwie w kapłaństwie Chrystusa, na przedłużaniu obecności samego Chrystusa, Jedyne go Kapłana Nowego i Wiecznego Przymierza. „Kapłan jest żywym i przejrzystym obrazem Chrystusa Kapłana, »sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza« (PdV 12.15)»⁵⁰. Papież Franciszek w homilii wygłoszonej podczas Mszy św. z udzielaniem święceń prezbiteratu wskazuje, że „pośród wszystkich swoich uczniów Pan Jezus chce wybierać niektórych w sposób szczególny, aby publicznie sprawując w Kościele w Jego imieniu urząd kapłański dla dobra wszystkich ludzi, kontynuowali Jego osobistą misję nauczyciela, kapłana i pasterza»⁵¹. Kapłan, rozpoznając w Bogu źródło własnej tożsamości, odczuwa potrzebę bycia blisko Boga, rozmowy z Nim, oddawania się w Jego ręce oraz nieustanną wolę kształtowania się na Jego obraz i podobieństwo⁵². Posłanie do świata, doświadczenie kontaktu ze środowiskiem zsekularyzowanym nie mogą powodować zmiany tożsamości kapłana. Józef Ratzinger ostrzega przed niebezpieczeństwem dostosowywania się kapłanów do mód współczesnego świata. „Kapłan otrzymał nakaz: Idźcie na cały świat i czyńcie uczniami wszystkie narody! Ale ten dynamizm posłannictwa, to wewnętrzne otwarcie i pełnia Ewangelii nie powinny się przeradzać w formułę: Idźcie na świat i także wy stańcie się światem! Idźcie na świat i utwierdzajcie go w jego świeckości. Ma być akurat odwrotnie. Istnieje święta tajemnica Boga, ziarno gorzyczne Ewangelii, które się nie utożsamia ze światem, ale którego przeznaczeniem jest transformacja całego świata»⁵³. W zsekularyzowanym oraz nasyconym materializmem, egoizmem i indywidualizmem świecie tożsamość kapłana, jego całkowity dar z siebie dla Boga, staje się znakiem sprzeciwu. Kapłan, który ma świadomość przynależności do Boga, wie, że nie zależy już od tego świata, który powinien uszanować tę kapłańską wolność⁵⁴.

2.3. Duchowość kapłana

Od kapłanów oczekuje się przejrzystej postawy. Papież Benedykt XVI stwierdza, że „wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od

⁴⁹ Tamże, s. 80–82.

⁵⁰ M. Thurian, *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996, s. 74.

⁵¹ Franciszek, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. z udzielaniem święceń prezbiteratu* (21.04.2013), „L'Osservatore Romano” Pol 34,6 (2013), s. 25.

⁵² A. Cencini, *Ksiądz zawsze „człowiekiem modlitwy”?*, „Pastores” 44,3 (2009), s. 75, 76.

⁵³ J. Ratzinger, *Droga Paschalna*, Kraków 2001, s. 176.

⁵⁴ Benedykt XVI, *Orędzie na 47. Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, „L'Osservatore Romano” Pol 31,3–4 (2010), s. 8, 9.

niego, by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego”⁵⁵. Duchowość⁵⁶ chrześcijańska w znaczeniu teologicznym to życie duchowe, czyli „życie ożywiane i kierowane przez Ducha ku świętości i ku doskonaleniu miłości” (PdV 19) albo „życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego” (VC 93), otwieranie się na działanie Ducha Świętego (EG 259). Życie duchowe oznacza zarówno wewnętrzny związek z Bogiem, świadomą subiektywną postawę wobec obecnego w człowieku Ducha Świętego, jak też zorientowane na bliźnich praktykowanie wiary⁵⁷. U podstaw chrześcijańskiej duchowości leży doświadczenie duchowe. Tak rozumiana duchowość chrześcijańska odnosi się także do kapłanów. Powołanie kapłańskie ma jednak swoją specyficzną duchowość, czyli sposób wewnętrznego przeżywania tegoż powołania. „Wewnętrzną zasadą, cnotą ożywiającą i kierującą życiem duchowym kapłana, który wzoruje się na Chrystusie Głowie i Pasterzu, jest *miłość pasterska*, uczestnictwo w miłości pasterskiej samego Jezusa Chrystusa: darmo otrzymany *dar* Ducha Świętego, a jednocześnie zadanie i wezwanie do odpowiedzialnej i wolnej odpowiedzi prezbitera” (PdV 23). Główną cechą duchowości kapłańskiej jest „doskonałość miłości, będącej wyrazem doświadczania miłości Dobrego Pasterza, którego znakiem jest kapłan”⁵⁸. Kapłańska duchowość polega na całkowitym dzieleniu życia z Chrystusem oraz gotowości oddania własnego życia za Niego oraz za Kościół⁵⁹. Życie duchowe kapłana powinno cechować się przyjaźnią z Chrystusem, modlitwą oraz pokorną służbą wobec Bożego słowa.

2.3.1. Powołany do świętości przyjaciel Chrystusa

Kapłan powinien by promotorem życia duchowego. Potwierdzeniem tej myśli są słowa *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, zachęcające prezbitery do przezwycięzania wyzwań stawianych przez mentalność świecką. Kapłani powinni dawać absolutne pierwszeństwo życiu duchowemu, trwać blisko Chrystusa, a miłość duszpasterską wzmacniać hojnością (DPŻK 37). Osobowa więź z Chrystusem, przyjaźń z Nim ma fundamentalne znaczenie dla

⁵⁵ Tenże, *Wiercie w moc waszego kapłaństwa*, „L'Osservatore Romano” Pol 27,6–7 (2006), s. 16, 17.

⁵⁶ Duchowość jest pojęciem wieloznacznym, współcześnie dość często kojarzonym jedynie z działaniem sił nadnaturalnych albo wymiarem ludzkiej psychiki. Często bywa mylona z religijnością, rozumianą jako spełnianie praktyk wyznawanej religii i stosowanie się do jej nakazów, co niekoniecznie musi się łączyć z życiem wewnętrznym czy wewnętrzną postawą wiary – zob. A. Kalbarczyk, *W komunii ze słowem. Duchowość kaznodziei*, w: *Iustitiam in caritate. Opuscula Georgio Troska septuagenario dedicata*, red. D. Bryl, F. Lenort, Poznań 2012, s. 201.

⁵⁷ H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, s. 78.

⁵⁸ J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Studzy Dobrego Pasterza*, Kraków 2009, s. 99, 100.

⁵⁹ A. Kalbarczyk, *W komunii ze słowem...*, s. 202, 203.

życia i posługi kapłańskiej. Prezbiter powinien być człowiekiem, który poznał Chrystusa, spotkał Go i nauczył się Go kochać⁶⁰.

Kapłan, jako przyjaciel Chrystusa i szafarz Bożych tajemnic, powinien najpierw „być”, a potem „działać”, wówczas będzie nie tylko przekazicielem orędzia, ale rzeczywistym „świadkiem”. Ewangelia istotę kapłańskiego posługiwania określa trzema słowami: kochać, paść (być pasterzem) i naśladować⁶¹. Uczniów Chrystusa charakteryzowało bardziej przywiązanie do Niego, niż do Jego doktryny. Musieli jednak spełniać określone wymogi, takie jak: bezkompromisowość pójścia za Nim, wykluczenie cofania się, przedkładanie relacji z Nim ponad więzi rodzinne, towarzyszenie Mu, naśladowanie Go, dzielenie Jego losu w cierpieniu i w chwale⁶². Kapłan swoim życiem codziennie powinien pokazywać światu Chrystusa. Czyni to, starając się do Niego przyłgnąć myślami, wolą, uczuciami i stylem całego swego istnienia⁶³. Powinien być „człowiekiem Bożym” (1 Tm 6,11), przyjacielem Chrystusa, który obecny jest w Kościele i w Eucharystii⁶⁴. Przyjaźń z Chrystusem polega na osobistej z Nim znajomości oraz systematycznym słuchaniu Jego słowa. Zjednoczenie z Chrystusem jest podstawą kapłańskiej aktywności i decyduje o jakości działania, zwłaszcza służby drugiemu człowiekowi. Bliskość z Chrystusem prowadzi do kształtowania postawy wiary w życiu codziennym⁶⁵. Kapłan najpierw musi doświadczyć spotkania z Chrystusem w życiu osobistym, by następnie „mógł powiedzieć: »znaleźliśmy Mesjasza« i przyprowadzić do Niego innych”⁶⁶. To więź kapłana z Jezusem Chrystusem „jest fundamentem i zarazem źródłem siły dla owego »życia według Ducha« i »ewangelicznego radykalizmu«, do którego powołany jest każdy kapłan i któremu sprzyja formacja stała w swoim aspekcie duchowym” (PdV 72). Przyjaźń z Chrystusem wymaga od kapłana uznania swojej słabości w realizowaniu woli Bożej oraz postawy pokory, która prowadzi do posłuszeństwa⁶⁷, a także ciągłego oczyszczania myśli z codziennych trosk i pragnień⁶⁸.

⁶⁰ J. Ratzinger, *O naturze kapłaństwa*, „Pastores” 1 (1998), s. 36, 37.

⁶¹ P. Ogórek, *W poszukiwaniu istoty...*, s. 302, 303.

⁶² G. Siwek, *Osobowość kaznodziei...*, s. 112.

⁶³ Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. rocznicy Dies natalis świętego Proboszcza z Ars*, Kraków 2009, s. 6.

⁶⁴ Tenże, *Spotkanie z duchowieństwem diecezji rzymskiej*, „L'Osservatore Romano” Pol 29,3 (2008), s. 41.

⁶⁵ I. Kosmana, *Tożsamość kapłana w nauczaniu Benedykta XVI*, „Homo Dei” 79,2 (2010), s. 64.

⁶⁶ J. Kiciński, *Ascetyczny wymiar duchowości kapłańskiej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 9,1 (2010), s. 35.

⁶⁷ J. Umerle, *Duchowość kapłana diecezjalnego według „Presbyterorum Ordinis”*, „Studia Włocławskie” 11 (2009), s. 169.

⁶⁸ P. Nocko, *Tożsamość prezbitera w świetle wybranych homilii Benedykta XVI (2005–2011)*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 60,4 (2013), s. 145.

W pierwszym ze swoich wielkoczwartkowych listów do kapłanów Jan Paweł II przypomina, że szczególnym zadaniem kapłana jest troska o zbawienie bliźnich. Ta troska nadaje kapłańskiemu powołaniu sens i tylko przez nią można odnaleźć pełny sens własnego życia, doskonałość i świętość⁶⁹. Kościół zawsze zachęcał kapłanów do świętości, bowiem to dzięki niej stają się skutecznym narzędziem w służbie wszystkich ludzi. Realizacja tego zadania polega głównie na wiernym wypełnianiu obowiązków wynikających z nauczania Ewangelii. Według adhortacji *Pastores dabo vobis* realizacja powołania do świętości wymaga odpowiedniej formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej i pasterskiej. Kapłan w każdym środowisku ma być żywym obrazem Jezusa Chrystusa i powinien naśladować Jego doskonałość. To wymagające zadanie staje się możliwe do realizacji wówczas, gdy wewnętrzną zasadą ożywiającą i kierującą życiem duchowym kapłana będzie miłość do Chrystusa (PdV 23). W społeczeństwie zsekularyzowanym, chorym na horyzontalizm, kapłan jako promotor i ekspert życia duchowego musi zadbać o odpowiednie kompetencje w dziedzinie duchowości chrześcijańskiej, zwłaszcza o osobistą świętość. Duchowość kapłana systematycznie się rozwija poprzez pełnienie służby Kościołowi, „jest to świętość osiągnięta w posłudze i przez posługę” (KPP 12).

Realizacja powołania kapłańskiego, powołania do świętości wymaga autentycznego daru z siebie, ofiary. Wymaga to rezygnacji z osobistych planów oraz przyjęcia krzyża Chrystusowego w postaci niezrozumienia, a niejednokrotnie nawet odrzucenia, pokonywania w sobie egoizmu oraz wszelkich form indywidualizmu⁷⁰. Taka postawa kapłana jest szczególnie potrzebna w czasach sekularyzacji. Dlatego w adhortacji *Pastores dabo vobis* zaleca się, aby kapłan nie był „arogancki ani kłótlivy, lecz uprzejmy, gościnny, szczerzy w słowach i w intencjach, roztropny i dyskretny, wielkoduszny i gotowy do służby, zdolny utrzymywać otwarte i braterskie kontakty z innymi i nawiązywać je ze wszystkimi, zawsze gotów zrozumieć, przebaczyć i pocieszyć” (PdV 43). Wszyscy kapłani powinni sobie uświadamiać, że współczesne czasy potrzebują nowych głosicieli Ewangelii, czyli takich, którzy starają się przeżywać swoje kapłańskie powołanie jako szczególną drogę do świętości (PdV 82).

2.3.2. Człowiek modlitwy

Podstawowym zadaniem każdego kapłana jest modlitwa. Podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej Benedykt XVI podkreślał, że „poświęcanie czasu na przebywanie w obecności Boga na modlitwie jest prawdziwie pierwszorzędnym wymogiem duszpasterskim, a nie czymś ubocznym w stosun-

⁶⁹ Jan Paweł II, *Listy Ojca Świętego...*, s. 19.

⁷⁰ J. Kiciński, *Ascetyczny wymiar duchowości...*, s. 38.

ku do pracy duszpasterskiej; trwanie przed Panem jest w ostatecznym rozrachunku najważniejszym priorytetem duszpasterskim⁷¹. Przez modlitwę kapłan powinien najgłębiej wnikać w misterium Chrystusa oraz wchodzić w głęboką zażyłość z Chrystusem dobrym Pasterzem, który jest pierwszorzędnym sprawcą każdego duszpasterskiego działania (DPŻK 38).

Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów zachęca każdego kapłana do przemyślanego organizowania czasu swojej modlitwy. Powinna ona obejmować codzienną celebrację Eucharystii, częstą spowiedź i kierownictwo duchowe, integralną i gorliwą celebrację liturgii godzin, rachunek sumienia, rozmyślanie, czytanie duchowe (*lectio divina*) oraz dłuższe chwile milczenia i dialogu. Modlitwa ta powinna również obejmować formy pobożności maryjnej (na przykład różaniec), drogę krzyżową oraz inne praktyki pobożnościowe (DPŻK 39).

Modlitwa kapłana rodzi się z zachwyty człowieka wzywanego przez Boga zakochanego w człowieku. Dojrzała modlitwa pomaga kapłanowi unikać rutyny, monotonii, zawodowego znużenia i wyczerpania⁷². To w doświadczeniu spotkania z Bogiem na modlitwie kapłan powinien dostrzegać źródło swojej aktywności. Modlitwa jest warunkiem owocnego życia kapłańskiego, a także jednym z jego podstawowych celów. Jest konieczna, aby kapłan dobrze funkcjonował we współczesnym, zsekularyzowanym świecie. Jest także formą duchowego wsparcia w sytuacji kryzysu czy nadmiaru codziennych obowiązków⁷³.

Modlitwa kapłana pełni istotną rolę w realizowaniu posługi głoszenia słowa Bożego. W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II wskazuje, że „pełne miłości poznanie i modlitewna zażyłość ze słowem Bożym mają szczególne znaczenie dla prorockiej posługi kapłana: stają się nieodzownym warunkiem właściwego jej wypełnienia, zwłaszcza w kontekście »nowej ewangelizacji«, do której Kościół jest dziś powołany” (PdV 47).

Mówienie o Bogu rodzi się zawsze ze słuchania Go, z poznania Boga, które dokonuje się w zażyłości z Bogiem w życiu modlitwy. Czyli mówienie o Bogu, powinno być poprzedzone mówieniem z Bogiem. Józef Kudasiewicz stawia przed współczesnymi kapłanami dramatyczne pytanie: „Dlaczego prorocy milczą?” I udziela odpowiedzi: „Być może nie znają Boga z doświadczenia. Być może się nie modlą. Znajomość Boga rodzi się w doświadczeniu modlitwy i nieustannego dialogu z Nim. Dlatego też jedną z przyczyn milczenia o Bogu jest brak modlitwy, czyli daleko posunięta sekularyzacja. Biblijni prorocy słowa byli ludźmi głębokiej wiary i modlitwy [...]. Prorok bez wiary i nieustannego dialogu z Bogiem to ślepy przewodnik po niebezpiecznych ścieżkach gór-

⁷¹ Benedykt XVI, *Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostołatu*, „L'Osservatore Romano” Pol 26,7–8 (2005), s. 12, 13.

⁷² A. Cencini, *Ksiądz zawsze „człowiekiem...”, s. 71.*

⁷³ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003, s. 153–155.

skich. Milczenie o Bogu jest grzechem pierwotnym współczesnych proroków słowa”⁷⁴.

2.3.3. Sługa słowa

Głoszenie słowa Bożego jest jednym z najważniejszych zadań stojących przed współczesnym duszpasterstwem. Rodzi ono i rozwija wiarę, która jest konieczna do zbawienia, i dlatego prezbiterzy „mają przede wszystkim obowiązek opowiadania wszystkim Bożej Ewangelii” (DK 4). Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Pastores dabo vobis* jako cel życia kapłańskiego ukazuje głoszenie Ewangelii światu, a kapłan ma być przede wszystkim szafarzem słowa Bożego i jest posłany, by głosić wszystkim Ewangelię (PdV 15, 26). Z duszpasterskiego punktu widzenia przepowiadaniu przysługuje pierwsze miejsce w porządku działania (DK 4; PdV 26). Fakt, że „wiara rodzi się z tego, co się słyszy” (Rz 10,17), sprawia, że na głosicielu słowa Bożego spoczywa ogromna odpowiedzialność. Ma on zrobić wszystko, co po ludzku możliwe, żeby jego wypowiedź odpowiadała godności głoszonego słowa Bożego (KGS 2,2). W posłudze słowa istotną rolę odgrywa osobowość kapłana. Pierwszą cechą duchowości kapłana „sługi słowa” jest poczucie odpowiedzialności za głoszone słowo Boże. Odpowiedzialność ta przejawia się w nieustannym czuwaniu, aby nie głosić siebie samego, ale Jedyne Nauczyciela, Jezusa Chrystusa⁷⁵.

Głosiciel słowa Bożego, na mocy udzielonych mu święceń, staje się sługą słowa Bożego i swych braci. Dyspozycyjność wobec słuchaczy przejawia się głównie poprzez świadczenie własnym życiem o Ewangelii. Całkowite utożsamienie się kapłana z misją głoszenia słowa Bożego wyraża się przez „pragnienie doprowadzania ludzi do komunii miłości z Bogiem, zapal w głoszeniu Ewangelii oraz gotowość do cierpienia dla słowa Bożego”⁷⁶.

Kapłan nie może nigdy uznać prowadzenia człowieka do Boga poprzez głoszenie Dobrej Nowiny za niepotrzebne, zbędne. Im bardziej kapłan przeniknięty

⁷⁴ J. Kudasiewicz, *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości biblijnej*, Lublin 2011, s. 287, 288.

⁷⁵ H. Sławiński, *Kapłan kaznodzieja głoszący z mocą*, w: *Kapłan w posłudze słowa Bożego*, red. L. Szewczyk, W. Szyk, Katowice 2010, s. 34; zob. J. Międzybrodzki, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, Katowice 2007, s. 396–401.

⁷⁶ S. Dyk, *Kaznodziejstwo – misja, która wypływa z kapłańskiej tożsamości*, „Studia Pastoralne” 6 (2010), s. 80. Kardynał J. Ratzinger na temat utożsamiania się kapłana z głoszonym słowem snuje następującą refleksję: „Mam przekazywać słowa kogoś Innego, a znaczy to, przede wszystkim, że muszę je znać, muszę je zrozumieć, muszę je przyjąć za swoje. Ale to głoszenie wymaga jednak czegoś więcej niż postawy telegrafisty, który przekazuje wiernie cudze słowa, nie interesując się zgoła ich treścią. Muszę mianowicie te słowa przekazywać w pierwszej osobie i tak się z nimi utożsamić, by stały się one moimi własnymi. Orędzie to bowiem potrzebuje nie dalekopisu, lecz świadka” – J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999, s. 263, 264.

jest obecnością żywego Boga, tym skuteczniej przekazuje Go słuchaczom. Taka prawdziwie kapłańska posługa nie omija rzeczywistego życia, lecz sprawia, że „owce mają życie i mają je w obfitości” (J 10,10)⁷⁷. Kapłan, otwarty na działanie Boga, musi pozwolić na to, aby słowo Boże go ogarnęło i przemieniło, a w trakcie głoszenia słowa powinien trwać w łączności z Chrystusem i pozwolić się prowadzić Jego Duchowi⁷⁸.

W dobie sekularyzacji można dostrzec pewne oznaki postmodernistycznych wpływów również na dziedzinę głoszenia słowa Bożego⁷⁹. Wpływ ten ujawnia się w postawie traktowania głoszenia słowa Bożego, także w liturgii, jako dziedziny sztuki, która daje głosicielowi szerokie możliwości interpretacyjne, nie zawsze zgodne z nauczaniem Kościoła. Pomijany jest niekiedy przekaz prawd dogmatycznych, które zdaniem postmodernizmu są nieobiektywne. Wówczas, zamiast stawianej sobie za cel tego typu przepowiadania lepszej efektywności, osiąga się poziom większej efektywności⁸⁰.

Kapłan jako „sługa słowa” powinien być do dyspozycji wszystkich. Zarówno dla tych, którzy znają Boga z bliska, jak i tych, dla których jest On nieznanym. Najgłębszym sensem posługi kapłańskiej „jest być przyjaciółmi Chrystusa (por. J 15,15), przyjaciółmi Boga, za których pośrednictwem również inne osoby mogą znaleźć się blisko Boga”⁸¹. Zadaniem przepowiadania słowa Bożego jest docieranie do wewnętrznego, niekiedy mrocznego świata człowieka, także tego, który stoi z dala od Ewangelii.

⁷⁷ Tenże, *Głosiciele słowa Bożego...*, s. 480.

⁷⁸ W. Broński, *Kompetencja kaznodziejska...*, s. 77, 78.

⁷⁹ Zob. J. Kołodziejczyk, *Postmodernistyczna koncepcja kazania*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 83–89; A. Grzegorzczak, *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos” 9,1–2 (1996), s. 150–154.

⁸⁰ M. Chmielewski, *Duchowość w życiu...*, s. 129. Przed takim niebezpieczeństwem przestrzega J. Kudasiewicz, odnosząc biblijne rady i przestrogi dla proroków do współczesnych głosicieli słowa Bożego: 1) Prorok został powołany przez Boga do głoszenia Jego słowa ludowi. Powołanie to nie jest zasługą człowieka, lecz wyłączną inicjatywą Boga. Teraz, kiedy obecność Boga w życiu ludzi jest szczególnie zagrożona, mówić ludziom o Bogu i świadczyć o Nim jest palącym obowiązkiem proroka; 2) Zadaniem współczesnego proroka jest głoszenie ludowi prawdziwego słowa Boga. Prorok nie może słowa samego Boga zastępować słowem ludzkim, gdyż to słowo Boże, a nie ludzkie ma wielką moc zbawczą działającą na człowieka. Prorok ma zatem głosić słowo, które zna i kocha; 3) Prorok wyraża swój szacunek do słuchaczy poprzez mówienie dobitnie, pięknie i prosto całej prawdy, oświetlając słowem Bożym aktualne problemy ich życia – zob. J. Kudasiewicz, *Biblijne rady i przestrogi dla proroków słowa Bożego*, „Pastores” 23,2 (2004), s. 58, 59.

⁸¹ Benedykt XVI, *Jesteśmy przyjaciółmi tych, którzy znają Boga, i tych, którzy Go jeszcze nie znają. Przemówienie do Kurii Rzymskiej z okazji składania życzeń bożonarodzeniowych* (22.12.2009), „L'Osservatore Romano” Pol 31,2 (2010), s. 40.

3. Kaznodzieja w środowisku zsekularyzowanym

Kapłani są upoważnieni i uzdolnieni przez Chrystusa do głoszenia Ewangelii. Przepowiadają słowo Boże mocą autorytetu Chrystusa (KKK 875)⁸², a samo przepowiadanie jest posługą wynikającą „z sakramentu święceń i pełnione mocą władzy Chrystusa” (KGS 2,1). Głoszenie Ewangelii musi być poprzedzone poznaniem Chrystusa i Jego nauczania (KKK 428). To przeniknięte miłością poznanie Chrystusa rodzi autentyczne pragnienie głoszenia Dobrej Nowiny. Tylko przepowiadanie słowa Bożego poparte osobistym doświadczeniem spotkania z Chrystusem i Jego słowem jest owocne i skuteczne⁸³. Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym wymaga od kaznodziei szczególnej troski o rozwój duchowy, pielęgnowania ciągłego rozwoju swojej wiary, nieustannego świadectwa przynależności do Chrystusa oraz dbałości o realizowanie, niezwykle cennych w tym środowisku, szczególnych funkcji.

3.1. Duchowość kaznodziei

Piąty rozdział adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* papież Franciszek opatrzył tytułem „Ewangelizatorzy z duchem”. W dwudziestu pięciu kolejnych punktach (EG 259–283) ukazuje duchowość głoszących słowo Boże⁸⁴.

Duchowość głosicieli słowa Bożego charakteryzuje się otwarciem na działanie Ducha Świętego (EG 259). Otwarcie to sprawia, że Duch Święty będzie działał w głosicielu Ewangelii i „podsuwał mu słowa, jakie tylko On jeden może poddać” (EG 151). Od kaznodziei wymaga się obcowania ze słowem Boga, kontemplacji tego słowa, która umożliwia czytanie Ewangelii nie tylko umysłem, ale i sercem (EG 264), oraz medytacji, która przenika umysł i serce głosiciela oraz pozwala zbawczej roli zakosztować słowa Bożego w życiu (EG 264).

⁸² Głosiciel słowa Bożego nie jest właścicielem głoszonego słowa, lecz jest jego sługą. Stając się niejako ustami Boga, występując w Jego imieniu, będąc Jego przedstawicielem, uczestniczy w autorytecie Boga. Kolejnym źródłem autorytetu kaznodziei jest Kościół, któremu Chrystus przekazał posłannictwo zbawcze. Ten Kościół posyła głosicieli Bożego słowa do przepowiadania misterium Chrystusa, które jest w nas obecne i działa (KL 35). Kaznodzieja ma głosić to, w co należy wierzyć i co należy czynić, aby osiągnąć zbawienie. Głosiciel słowa Bożego wierny posłannictwu Kościoła partycypuje w jego instytucjonalnym autorytecie. Innym źródłem autorytetu głosiciela słowa Bożego jest jego osobowa dojrzałość, będąca wynikiem długotrwałego procesu obejmującego dojrzewanie ludzkie, intelektualne, duchowe i duszpasterskie – zob. H. Sławiński, *Źródła autorytetu kaznodziei*, „Ateneum Kapłańskie” 154,2 (2010), s. 321, 322.

⁸³ D. Kwiatkowski, *Prezbiter szafarzem sakramentów i głosicielem słowa Bożego w wybranych posoborowych dokumentach kościoła*, „Liturgia Sacra” 20,2 (2014), s. 355.

⁸⁴ L. Szewczyk, *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym według „Evangelii gaudium”*, w: *Kazateľská činnosť ako integrálna súčasť novej evanjelizácie II*, red. Ľ. Petrik, Prešov 2014, s. 50.

Kolejną postawą, wymaganą od głosicieli słowa Bożego, jest więź z Chrystusem. Kaznodzieja chcący skutecznie pełnić swoje posłannictwo musi trwać w zjednoczeniu z Chrystusem, który „kroczy z nim, rozmawia z nim, oddycha z nim, pracuje z nim” (EG 266). Współczesny kaznodzieja powinien cechować się umiłowaniem ludu, miłością do swoich słuchaczy. Przez kaznodzieję Bóg zbliża się do człowieka. Bóg powołuje głosicieli słowa z ludu i do niego posyła, tak że bez przynależności do Boga nie można zrozumieć kaznodziejskiej tożsamości (EG 268). Przejawem miłości kaznodziei do ludzi jest także modlitwa za słuchaczy, za adresatów głoszonego słowa, za ewangelizowanych. Modlitwa za lud służy głosicielowi, wzmacnia jego gorliwość, czyni jego serce bardziej hojnym, otwartym, gotowym dzielić życie z innymi (EG 282)⁸⁵. Papież Benedykt XVI w *Verbum Domini* zachęca kaznodziejów do zażyłości i częstego obcowania z tekstem świętym, przygotowywania się do posługi głoszenia słowa Bożego na medytacji i modlitwie. Tylko taka postawa pozwoli przemawiać z przekonaniem i pasją. „Niewątpliwie bezowocne jest działanie tego, kto przepowiada na zewnątrz słowo Boże, a nie słucha go w swoim wnętrzu” (VD 59)⁸⁶.

Głosicielom słowa Bożego zagrażają również konkretne niebezpieczeństwa. Jeżeli kaznodzieja „nie zatrzyma się na słuchaniu Słowa w postawie szczerego otwarcia, jeśli nie pozwoli, by dotknęło ono jego życia, by je zakwestionowało, by go zachęcało, by go zmobilizowało, jeśli nie poświęca czasu, by modlić się słowem, wtedy stanie się fałszywym prorokiem, oszustem lub pustym szarlatanem” (EG 151). Równie duże niebezpieczeństwo czyha na kaznodzieję, który traci entuzjazm, siłę i pasję. Głosiciel słowa Bożego, który nie jest przekonany do głoszonego słowa, nie jest entuzjastą, nie jest zakochany w tym, co głosi, nie będzie w stanie nikogo przekonać (EG 266). Konkretną pomocą ułatwiającą unikanie powyższych niebezpieczeństw jest modlitwa. Warunkuje ona skuteczność głoszonego słowa, gdyż bez niej każde działanie człowieka jest narażone na duże ryzyko. Bez modlitwy działanie to „pozostanie puste, a orędzie będzie pozbawione duszy” (EG 259). Modlitwa przemienia głosiciela słowa Bożego i rodzi w nim „nową mentalność” (EG 149)⁸⁷.

⁸⁵ Zob. G. Siwek, *Duchowość głosicieli Ewangelii*, „Roczniki Teologiczne” 61,12 (2014), s. 92–97.

⁸⁶ Na znaczenie postawy głosiciela słowa Bożego, jego duchowej dyspozycji zwraca uwagę G. Siwek: „Do ważności sakramentu wystarczy zaistnienie znaku zewnętrznego (*opus operatum*) w postaci określonego obrzędu. Natomiast przymioty osobowe szafarza (*opus operantis*) mają znaczenie drugorzędne, czyli przyczyniają się jedynie do większej owocności sakramentu. W przypadku natomiast głoszenia ów znak zewnętrzny, jakim jest wypowiadane słowo w zwyczajnych przypadkach (bowiem jego skuteczność nie jest ostatecznie niczym związana), stanowi dzieło głosiciela, wyraża jego »ducha«, ujawnia rodzaj związku ze słowem Pisma. A zatem kształt wypowydanego słowa ma tutaj o wiele większe znaczenie niż przy udzielaniu sakramentów” – G. Siwek, *Osobowość kaznodziei...*, s. 163.

⁸⁷ Zob. tenże, *Duchowość głosicieli Ewangelii...*, s. 97–103.

Duchowość głosiciela słowa Bożego wydaje się być współcześnie zbyt mało akcentowana. Tymczasem jednym ze źródeł obecnego kryzysu kaznodziejstwa jest zaniedbywanie formacji duchowej kaznodziei. W homiletyce przedsoborowej w postawie kaznodziei zwracano uwagę na potrzebę wiary, miłości Boga i bliźniego, pobożności, czystości, pokory, świętości życia oraz gorliwości apostołskiej. Współcześnie zdecydowanie podkreśla się takie wymiary kaznodziejskiej duchowości, jak dawanie świadectwa o Chrystusie, bycie sługą Słowa i sługą człowieka. Obecnie od głosiciela słowa Bożego wymaga się pogłębionej formacji duchowej, u podstaw której leży trwanie w słowie Bożym, zacieśnianie więzi z Jezusem Chrystusem i otwartość na działanie Ducha Świętego⁸⁸. Kaznodzieja współczesny powinien być kompetentnym duchowo oraz człowiekiem modlitwy. Modlitwa i osobista więź z Chrystusem powoduje dostosowanie jego życia do życia Jezusa⁸⁹. Z całą pewnością na tę zmianę akcentów w postawie kaznodziei, w jego duchowości wpływ miało poszerzające się środowisko odbiorców zsekularyzowanych.

3.2. Wiara głosiciela słowa Bożego

Celem przepowiadania słowa Bożego jest wiara i życie z wiary, autentyczna wspólnota w Chrystusie, czyli Kościół, a w ostateczności uwielbienie Boga i zbawienie ludzi⁹⁰. Kościół głosi niewierzącym orędzie zbawienia, aby poznali prawdziwego Boga, nawrócili się i czynili pokutę, a wierzącym głosi wiarę, przygotowuje ich do sakramentów, uczy wypełniania wskazań Chrystusa, a także zachęca do pobożności, apostołstwa i dzieł miłości (KK 16; KL 9, 10).

O skuteczności kaznodziejstwa decyduje w pierwszym rzędzie sam Chrystus, który działa w Kościele mocą swojego Ducha. Głoszenie słowa Bożego we wspólnocie Kościoła musi być słowem Bożym, co oznacza pozostawanie w ścisłym związku ze słowem Bożym objawionym, zapisanym w Piśmie Świętym. Tylko wtedy takie przepowiadanie jest dziełem samego Boga⁹¹. Przepowiadanie słowa Bożego jest wspólnym dziełem Boga i człowieka. To dialog Boga z człowiekiem, zaś podstawą tego dialogu jest wiara głoszącego, decydująca o skuteczności przepowiadania. Świadectwo dojrzałej wiary w życiu kaznodziei ma ogromne znaczenie dla słuchaczy i w dużym stopniu decyduje o przyjęciu przez nich zbawczego orędzia⁹².

⁸⁸ Zob. A. Kalbarczyk, *W komunii ze słowem...*, s. 205–211.

⁸⁹ W. Turowski, *Jaki powinien być kaznodzieja XXI wieku?*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 26 (2008), s. 357–360.

⁹⁰ G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego...*, s. 149–151.

⁹¹ L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno k. Błonia 1997, s. 198.

⁹² H. Simon, *Odpowiedzialność kaznodziei za głoszone słowo Boże*, „Homo Dei” 47,3 (1978), s. 178.

Skuteczne głoszenie słowa Bożego jest możliwe, kiedy kapłan sam „żyje słowem Bożym”⁹³. A zatem pierwszym zadaniem głosiciela słowa Bożego jest trwanie w wierze i stała troska o jej rozwój, o jej pogłębianie. „Wiara bowiem nie istnieje nigdy po prostu sama z siebie – trzeba nią żyć. Wprowadza nas ona w rozmowę z Bogiem, która obejmuje w równej mierze słuchanie i mówienie. Wiara i modlitwa są ze sobą nierozłącznie związane”⁹⁴.

Wiara kapłana rodzi konkretne owoce dla jego duszpasterskiej posługi. Owocami wiary kapłana jest pełniejsze dostrzeganie swoich zadań i misji życiowej, widzenie obok siebie drugiego człowieka, na którego patrzy „oczyma Bożymi”, oraz postawa twórczości. Autentyczna wiara prezbytera rodzi poczucie odpowiedzialności zwłaszcza za tych, do których jest posłany. Z wiarą głosiciela słowa Bożego związana jest również umiejętność przewidywania skutków swoich działań, samodzielność w działaniu połączona z odwagą cywilną oraz umiejętność współpracy z innymi. W środowisku zsekularyzowanym szczególnie ważnym owocem wiary kapłana jest umiejętność podejmowania dialogu z innymi, także tymi, którzy są krytycznie ustosunkowani do religii czy Kościoła⁹⁵.

Świat współczesny, zwłaszcza środowisko zsekularyzowane, potrzebuje ludzi systematycznie rozwijających swoją wiarę dzięki zgłębianiu Pisma Świętego oraz ludzi żyjących przyjętymi sakramentami. Osób, które są jak otwarta księga opowiadająca o doświadczeniu nowego życia w Duchu, „o obecności owego Boga, który wspiera nas w wędrówce i otwiera nas na życie, które nigdy się nie kończy”⁹⁶.

Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym wymaga od kaznodziejów solidnego zmysłu teologicznego, doktrynalnej integralności, intelektualnej uczciwości, wiernego ukazywania depozytu wiary i pełnej świadomości uczestnictwa w prorockiej funkcji Chrystusa⁹⁷. Proces oddziaływania głoszenia słowa Bożego na umysł człowieka w celu wywołania u niego aktu wiary jest niezwykle złożony i jednocześnie bardzo trudny do opisanie. Z perspektywy kaznodziejskiego personalizmu dla powstania u człowieka aktu wiary duże znaczenie ma osobiste przekonanie i świadectwo wiary głoszącego słowo Boże. Postawa taka jest cenniejsza niż oddziaływanie rozumowe, połączone z argumentacją uzasadniającą prawdę o istnieniu Boga. Dlatego przepowiadanie słowa Bożego powinno być nie tylko nauczaniem prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego, ale nade wszystko osobowym świadectwem i ukazywaniem żywej wiary kaznodziei i Kościoła. Osobiste przekonanie, pogłębiona refleksja

⁹³ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 88.

⁹⁴ J. Ratzinger, *Nowa pieśń...*, s. 77.

⁹⁵ K. Fryzeł, *Kapłan przewodnikiem...*, s. 54, 55.

⁹⁶ Benedykt XVI, *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, „L'Osservatore Romano” Pol 33,12 (2012), s. 48.

⁹⁷ W. Zyzak, *Świadectwo wierności kapłana w nauczaniu błogosławionego Jana Pawła II*, w: *Moc świadectwa*, red. J. Wilk, Katowice 2014, s. 133.

własna i wiara samych głosicieli słowa Bożego przyczyniają się w zasadniczej mierze do powstania aktu wiary u słuchaczy⁹⁸.

3.3. Świadek głosiciela słowa Bożego

Współczesnym znakiem czasu jest pytanie stawiane głosicielom słowa Bożego: czy wierzą w to, co głoszą, i do jakiego stopnia wprowadzają w życie to, w co wierzą? Stąd koniecznym warunkiem skuteczności przepowiadania jest świadectwo życia. Od tego zależy postęp i owocność głoszonej Ewangelii (EN 76). Papież Jan Paweł II poucza, iż kaznodzieja może być autentycznym świadkiem wiary i głoszonego słowa dzięki Duchowi Świętemu. Zadaniem Ducha Świętego jest przemiana uczniów w świadków Chrystusa. Każdy podejmujący zadanie głoszenia słowa Bożego powinien, w pierwszej kolejności, być świadkiem (CaT 72).

Współczesny świat potrzebuje „szczególnie wiarygodnego świadectwa osób mających umysł i serce oświecone przez słowo Boże i zdolnych otwierać serca i umysły tak wielu ludzi na pragnienie Boga i prawdziwego życia, które nie ma końca” (PF 15). W adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* świadectwo życia uznane jest za ważny środek ewangelizacji. Szczególne zadanie w tym zakresie przypada duszpasterzom, którzy jako pierwsi są wezwani do całkowitego oddania swojego życia w służbie słowu Bożemu, głoszeniu Ewangelii, sprawowaniu sakramentów i formowaniu wiernych (VD 94).

Głoszenie Ewangelii łączy się ściśle z funkcją dawania świadectwa⁹⁹. Autentyczne świadectwo chrześcijańskie prowadzi do Jezusa i może stać się motywem wiary. Głównym celem świadectwa jest ukazanie Chrystusa i Jego dzieła zbawienia. W konsekwencji ma to doprowadzić do osobowego związku pomiędzy Jezusem a tym, kto przyjmuje świadectwo. Świadek zmartwychwstałego Jezusa przekazuje nie tylko wartości nadprzyrodzone, ale nade wszystko swój osobowy związek z Chrystusem¹⁰⁰. Świadectwo życia kapłana powinno być zaproszeniem do wiary dla tych, którzy go spotykają i do których jest posłany. Żeby słowo głoszone przez kaznodzieję miało siłę przekonywania, mówca musi wygłaszać treści uznać za własne i żyć nimi. Świadectwo głoszącego słowo Boże przejawia się także w wewnętrznym przeżyciu i zaangażowaniu. Przeżycia emocjonalne gło-

⁹⁸ B. Biela, *Uwarunkowania psychologiczno-społeczne przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 102, 103.

⁹⁹ Szerzej zob. S. Płusa, *Świadectwo w procesie komunikacji wiary*, w: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, red. W. Przygoda, Lublin 2012, s. 231–244; W. Turowski, *Kaznodzieja jako świadek Ewangelii*, w: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, red. W. Przygoda, Lublin 2012, s. 245–264.

¹⁰⁰ G. Siwek, *Kaznodzieja jako świadek*, w: *Sluga Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 84.

szącego potrafią wzbudzić analogiczne uczucia u słuchaczy¹⁰¹. Kaznodzieja, jako świadek, mówi o swoim doświadczeniu wiary, wyraża osobiste świadectwo o tym, jak przepowiadane zbawienie jest przeżywane obecnie w jego życiu. Świadectwo to związane jest z ukazywaniem działania Bożego miłosierdzia w życiu kaznodziei. Świadectwo kaznodziei przejawia się również w pełnym zaangażowaniu w sprawowaną posługę. Słuchacze jego wypowiedzi powinni być przekonani, że sposób głoszenia wskazuje na treści istotne dla mówcy i w jego słowach obecne jest słowo samego Chrystusa. Niezmiernie ważne jest, aby kaznodzieja – świadek głosił swoje słowo z wiarą, pasją i całkowitym zaangażowaniem¹⁰².

Autentyczne świadectwo głosiciela słowa Bożego polega między innymi na moralnej doskonałości, obecności i rozpoznawalności w sferze kultury miłosierdzia, na przejrzystości postaw i oparciu się na wierze. Kaznodzieja powinien być nie tylko głosicielem, ale również żyjącym słowem Bożym wzorem osobowym. Utożsamianie się kapłana z posługą i głoszonym orędziem jest szczególnie istotne w świecie zsekularyzowanym¹⁰³.

Ewangelia wskazuje na charakterystyczną postawę świadka Jezusa. Świadek musi Jezusa kochać, musi wypełniać zadania pasterza i realizować w życiu wolę Boga. Istotą urzędu apostołskiego, a tym samym także istotą posługi kapłańskiej, jest miłość wobec Boga i człowieka, służba (pasterzowanie) oraz naśladowanie Chrystusa. Warunkiem bycia świadkiem Jezusa jest konieczność poznania Go. „Świadek musi najpierw kimś być, zanim coś uczyni. Musi być przyjacielem Jezusa Chrystusa, aby nie przekazywał tylko przekonania z drugiej ręki, lecz rzeczywiście był świadkiem”¹⁰⁴. Kapłan staje się wiarygodnym świadkiem Jezusa między innymi poprzez codzienną modlitwę, szczerą spowiedź i kierownictwo duchowe, życzliwość i współczucie wobec ludzi, umartwienie i post, solidną pracę, bezinteresowną służbę¹⁰⁵.

Tylko kaznodzieja wewnętrznie silny może być wiarygodnym świadkiem Jezusa Chrystusa w zsekularyzowanym świecie. Ważna jest żywa relacja z Bogiem oraz z powierzonymi wiernymi. Głęboka więź z powierzonymi pasterskiej trosce ludźmi przejawia się w dialogu i podejmowaniu wspólnych działań tak w duszpasterstwie grupowym, jak i bezpośrednich kontaktach indywidualnych¹⁰⁶. Głoszenie Bożego orędzia bez osobistego przekonania, bez autentycz-

¹⁰¹ J. Niestępski, *Homilista i homilia w świetle współczesnej teorii przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 23 (2005), s. 220.

¹⁰² S. Dyk, *Przepowiadanie homilijne w kontekście dechrystianizacji*, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księży Profesora Czesława S. Bartnika*, t. 1, red. G. Góźdz, Lublin 2009, s. 1066–1068.

¹⁰³ R. Pindel, *Kapłan. Pasjonat i specjalista od kontaktu z Bogiem*, Kraków 2010, s. 77.

¹⁰⁴ J. Ratzinger, *Głosiciele słowa Bożego...*, s. 470.

¹⁰⁵ J. Augustyn, *Kapłaństwo. Duchowość i posługa – współczesne wyzwania*, Kraków 2012, s. 285.

¹⁰⁶ W. Przygoda, *Rola świadectwa w życiu i posłudze duszpasterzy w świetle nauczania Benedykta XVI*, „Verbum Vitae” 27 (2015), s. 269, 270.

nego świadectwa jest pozbawione sensu i może stać się rodzajem aktorstwa, „co gorsza, faryzejskim udawaniem, cyniczną żonglerką słów”¹⁰⁷. Taki kaznodzieja osłabia wiarygodność głoszonego przez siebie orędzia. Jedną z najpoważniejszych chorób współczesnego kaznodziejstwa jest słaba identyfikacja przepowiadającego z orędziem Kościoła i z samym Kościołem. Dostrzega się również brak identyfikacji z przepowiadaniem orędziem. Przejawia się to w zbyt małym związku między treścią przepowiadania słowa Bożego, a życiem kaznodziei¹⁰⁸.

Mówiacy o Bogu powinien jawić się jako ten, który podejmuje się głoszenia z własnego, wewnętrznego impulsu. Ma być świadkiem Boga, którego spotkał na drodze swojego życia, i to spotkanie wywarło na niego taki wpływ, że teraz już nie może milczeć¹⁰⁹. Współczesny kaznodzieja otrzymuje bardzo wyraźną informację, iż autorytetem może stać się tylko poprzez świadectwo życia. Stanowi to istotną zachętę, by głosiciel słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym stawał się coraz bardziej autentyczny, zaangażowany, przejawiający prawdziwą, a nieudawaną troskę o powierzonych sobie ludzi¹¹⁰.

A zatem wszystkie antropologiczne czynniki skuteczności słowa Bożego można sprowadzić do dwóch zasadniczych: kompetentnej wiedzy i świętości jego głosiciela. Współczesnego głosiciela słowa Bożego powinny zatem cechować solidne przygotowanie oraz zdolność do autentycznego świadectwa o Chrystusie¹¹¹. Dla kapłana posługującego w środowisku zsekularyzowanym wymagania stawiane przez członków tego środowiska mogą stać się powodem wewnętrznego oczyszczenia, a w konsekwencji uświęcenia¹¹².

3.4. Przewodnik ludu Bożego i przyjaciel człowieka

Powołany i posłany przez Kościół głosiciel słowa powinien być wiernym sługą Boga i Jego słowa oraz sługą człowieka potrzebującego zbawienia. *Katechizm Kościoła katolickiego* określa służbę eklezjalną wyświęconego kapłana, jako uobecnianie Chrystusa Głowy i Pasterza oraz Chrystusa Nauczyciela Prawdy (KKK 1548). Kapłan działa jako uprawniony przewodnik, który nie jest najemnikiem, ale pasterzem, oddającym swoje życie za powierzone owce (J 10,11). Jako przewodnik ludu ma się cechować wiarygodnością moralną

¹⁰⁷ P. Ogórek, *W poszukiwaniu istoty...*, s. 306.

¹⁰⁸ R. Biel, *Wewnętrzkościelne źródła osłabienia wiary chrześcijan*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąt, Lublin 2013, s. 84, 85.

¹⁰⁹ A. Draguła, *Funkcje rozmowy ewangelizacyjnej. Spojrzenie teologa*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2014, s. 239.

¹¹⁰ A. Rybicki, *Sekularyzm przyczyną nowej religijności. Implikacje homiletyczne*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 160.

¹¹¹ J. Twardy, *Skuteczność głoszenia słowa Bożego*, „Anamnesis” 10,2 (2004), s. 105.

¹¹² J. Wanke, *Aufbruch im Umbruch. Unser seelsorglicher Auftrag in sich ändernder Zeit*, „Freiburger Texte” 53 (2005), s. 11.

i mocą osobistego świadectwa (PG 43) oraz odpowiedzialnością za czujne rozróżnianie i wytyczanie właściwej drogi. Jest powołany „do oceny i utrzymywania w ładzie przejawów wiary u wiernych powierzonych jego trosce pasterskiej” (PG 44). W liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1999 roku Jan Paweł II zachęca ich, by z odwagą pełnili zadania przewodników. Od tych zadań nie wolno „się uchylić, chociaż przeszkody, jakie stawia zsekularyzowana mentalność, mogą je czasem bardzo utrudnić”¹¹³.

Kapłan, jako przewodnik powierzonych mu wiernych, głosząc słowo Boże, przygotowuje słuchaczy do ciągłego odkrywania obecności Boga w ich życiu. A zatem przewodzenie wiernym ma, między innymi, charakter kerygmatyczny, dotyczy bowiem głoszenia orędzia o zbawieniu¹¹⁴. Przewodzenie wspólnocie wiernych jest możliwe, kiedy kapłan, odrzucając swój własny interes, skupia się na potrzebach duchowych powierzonych mu wiernych i sprawuje głębokie ojcostwo duchowe¹¹⁵.

Głoszenie słowa Bożego czerpie treść z Biblii i obserwacji świata, w którym żyje i tworzy współczesny człowiek¹¹⁶. Ma być wierne Bogu i człowiekowi. Wierność Chrystusowi zawsze musi być wiernością człowiekowi i tylko odnowione życie chrześcijańskie może wnieść własną specyfikę również w relację ze współczesnym światem¹¹⁷.

Głoszący Boże orędzie w środowisku zsekularyzowanym powinien okazywać szczególną, nacechowaną miłością, relację przyjaźni z człowiekiem. Duszpasterstwo musi uwzględniać nie tylko korzenie historyczne, ale i podstawowe uwarunkowania ludzkiego życia i opierać się na znajomości tych uwarunkowań. Powinno poszukiwać adekwatnych metod i form, aby dotrzeć ze swoją posługą do dzisiejszych ludzi¹¹⁸.

Głosiciel słowa Bożego musi podjąć wysiłek zmierzający do poznania drugiego człowieka i uwzględnić ludzką egzystencję oraz środowisko, w którym on żyje. Przedmiotem zainteresowania kaznodziei powinien być człowiek uwikłany w sprawy świata, poszukujący sensu swojego życia (KDK 2–22)¹¹⁹.

Jednym z głównych zadań stojących przed kaznodziejstwem jest ukazywanie ponadczasowego orędzia o zbawieniu jako dobrej nowiny dla współczes-

¹¹³ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1999 r.*, „L'Osservatore Romano” Pol 19,4 (1999), s. 6.

¹¹⁴ A. Sielepin, *Kapłan przewodnikiem ludu Bożego*, „Studia Pastoralne” 6 (2010), s. 60–63.

¹¹⁵ G. Wach, *Prawdziwy obraz kapłana*, „Polonia Christiana” 16 (2010), s. 53.

¹¹⁶ L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa...*, s. 34.

¹¹⁷ M. Piacenza, *Księża w epoce nowoczesności*, Kraków 2013, s. 192, 193.

¹¹⁸ Zob. L. Szewczyk, *Mówić o ludzkim życiu. Źródła poznawania problemów egzystencjalnych słuchaczy*, w: *Omnia transeunt – Caritas Manet. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Władysławowi Głowie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. H. Słotwińska, L. Pintał, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2012, s. 259–261.

¹¹⁹ W. Przyczyna, *Odnova przepowiadania według Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Euntes docete*, red. S. Koperek, Kraków 1993, s. 152.

nego człowieka, czyli pomoc w powiązaniu kerygmatu biblijnego z życiem słuchaczy. Cenna sugestia na ten temat znajduje się w adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi*: „Ewangelizacja wiele traci na swej mocy i wpływie, jeśli nie uwzględni charakteru ludzi, do których się zwraca, jeśli nie posługuje się ich językiem, znakiem i obrazami, jeśli nie odpowiada na stawiane przez nich pytania, jeśli wreszcie nie dotyczy i nie porusza ich rzeczywistego sposobu życia” (EN 63).

Współcześni słuchacze domagają się pełnego zapалу w posłudze przepowiadania słowa Bożego, posługi dobrze umotywowanej, o przejrzystej treści teologicznej, duchowej, liturgicznej i moralnej, posługi, która uwzględnia realne potrzeby słuchaczy, dotyczącej ich problemów egzystencjalnych (KGS 2,2). Słowo przepowiadania kościelnego jest kierowane do konkretnych słuchaczy. Kaznodzieja powinien być wiernym sługą Boga oraz człowieka potrzebującego zbawienia. Kontakt głosiciela z wiernymi jest skuteczny wówczas, kiedy jest autentyczny i aktywny¹²⁰.

Cechą głosiciela w środowisku zsekularyzowanym powinna być egzystencjalna otwartość i umiejętność nawiązywania do realiów świata odbiorców. Kaznodzieja powinien poznawać ludzkie problemy i interpretować je w świetle słowa Bożego¹²¹. Zadaniem kaznodziei jest propagowanie doświadczenia „zadomowienia Ewangelii wśród mieszkań”. Dlatego powinien być otwarty na realne problemy ludzi, umiejętnie przyjmować i rozróżniać konkretne pytania poszczególnych osób¹²². Ignorancja głosiciela słowa Bożego, czyli zawiniony brak wymaganej wiedzy o człowieku, nieuchronnie prowadzi do porażki i nie pozwala zastosować sposobów przepowiadania adekwatnych do poziomu i potrzeb współczesnych słuchaczy¹²³. Dlatego jednym z podstawowych zadań stojących przed współczesnymi kaznodziejami jest „rozpoznanie osobowości, mentalności, psychiki, zainteresowań, problemów, oczekiwań, religijności współczesnych słuchaczy; zorientowanie się, co ich bawi, co śmieszy, co martwi, a co denerwuje. Bez takiego rozpoznania wygłaszane z ambony słowa będą trafiały w próżnię”¹²⁴. Dokument *Przepowiadanie misterium wiary* opracowany przez Komisję ds. Duchownych, Życia Konsekrowanego i Powołań Katolickiej Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych zaznacza, że prawdziwy i dobry pasterz charakteryzuje się znajomością swoich wiernych, ich obaw, słabości, ich zdolności do kochania, ich radości oraz najgłębszych tęsknot. Ta świadomość najgłębszych przeżyć i doświadczeń wiernych pomaga przemawiać do nich

¹²⁰ W. Broński, *Komunikowanie się prezbitera z wiernymi w duszpasterstwie parafialnym*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 8,2 (2009), s. 23.

¹²¹ Tenże, *Kompetencja kaznodziejska...*, s. 78, 79.

¹²² K. Półtorak, *Nowa parafia w zmieniającym się świecie*, w: *W trosce o teologię pastoralną i duszpasterstwo*, red. W. Śmiegiel, M. Fiałkowski, Lublin 2013, s. 325–327.

¹²³ J. Plech, *Jak ewangelizować parafię?*, „Pastores” 33,4 (2006), s. 45.

¹²⁴ G. Siwek, *Osobowość kaznodziei...*, s. 159.

w przekonujący sposób. Jednocześnie zobowiązuje głosiciela słowa Bożego do modlitwy z ludźmi i w imieniu ludzi, do których przemawia (PMW 82)¹²⁵.

Kaznodzieja powinien okazywać szacunek względem adresatów przepowiadanego słowa. Wyływa on najpierw z przeświadczenia o godności odbiorców głoszonego słowa. Bóg zwraca się do nich za pośrednictwem wybranych i posłanych ludzi, oni zaś są rzeczywiście godni przyjęcia słowa Bożego. Każdy słuchacz posiada własną, odrębną osobowość, dlatego nie może być traktowany jako element bliżej nieokreślonej masy. Szacunek wobec odbiorców słowa Bożego wynika również z przekonania, że przyjęcie lub odrzucenie kierowanego do nich słowa jest owocem działania Ducha Świętego i otwarcia się na to działanie ze strony słuchaczy, a nie tylko i wyłącznie ludzkich poczynąń¹²⁶. Głoszenie słowa Bożego jest przestrzenią, w której kaznodzieja powinien pomóc drugiemu człowiekowi uwierzyć, wyczuć jego pytania i „jego głęboko osadzony sceptycyzm wobec słowa mówionego”¹²⁷.

Jeśli kaznodzieja chce być przyjacielem człowieka i nawiązać z nim właściwą komunikację, powinien posiadać zdolność uważnego „słuchania”. Najpierw powinna to być zdolność „słuchania informacyjnego” (poznanie słuchaczy), dalej „krytycznego” (precyzyjne określenie, jak wygłoszone orędzie łączyć się będzie z aktualną sytuacją słuchaczy) i wreszcie „empatycznego” (dostrzeganie reakcji słuchaczy i odpowiadanie na nią). Głosiciel słowa Bożego powinien zdawać sobie sprawę z jakości swojego „słuchania” i nie może być tylko „słuchaczem” selektywnym. A dzieje się tak wówczas, kiedy słucha wybiórczo jedynie tego, co dla niego jest ważne i co go interesuje, i nie jest nastawiony na odbiór wszystkich, zwłaszcza szczególnie tych odmiennych, sygnałów płynących ze strony słuchaczy¹²⁸. Kapłani „muszą słuchać współczesnej ludzkości, bliźniego, członka swojej parafii, człowieka, za którego są w pewnym sensie odpowiedzialni”¹²⁹.

Zadaniem całego Kościoła, jak i poszczególnych głosicieli słowa Bożego, jest prowadzenie wierzących w Chrystusa do prawdziwego życia wiary. Sięganie po zdobycze nauk humanistycznych pozwoli kaznodziei pełniej i wierniej uczestniczyć w losie konkretnego człowieka z jego radościami i nadziejami, smutkiem i lękami. Doświadczenia te motywują Kościół do dostrzegania terapeutycznego

¹²⁵ Dokument *Preaching the Mystery of Faith: The Sunday Homily* [dalej: PMW] został opracowany przez Komisję ds. Duchownych, Życia Konsekrowanego i Powołań Katolickiej Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych (USCCB) i przyjęty przez Zgromadzenie Plenarne Episkopatu (USCCB) w listopadzie 2012 r. *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, red. H. Sławiński, Kraków 2015, s. 31.

¹²⁶ Zob. W. Lechowicz, *Przepowiadający słowo Boże: namaszczony i posłany w Duchu Świętym*, „Currenda” 148,1 (1998), s. 82–86.

¹²⁷ J.K. Wecker, *Szukając duchowości przepowiadania*, „Homo Dei” 71,1 (2001), s. 21.

¹²⁸ C. Biscontin, *Kwalifikacje kaznodziei...*, s. 12.

¹²⁹ Benedykt XVI, *Z wielką miłością do Chrystusa i Kościoła*, „L'Osservatore Romano” Pol 26,7–8 (2005), s. 14, 15.

charakteru wielu poczynąń duszpasterskich¹³⁰. Współcześnie bardzo mocno akcentowany jest terapeutyczny charakter posługi słowa. Ma on szczególne znaczenie w środowisku zsekularyzowanym. Całą historię zbawienia można określić jako „historię wychodzenia z choroby”, gdzie chorobą jest grzech, lekarzem jest Bóg, a ostatecznym celem całej terapii jest zbawienie¹³¹.

Głosiciel słowa Bożego powinien posiadać w pełni ukształtowaną, dojrzałą osobowość (PdV 43) i w ciągu całego swojego życia podejmować wysiłek jej rozwijania. Będzie korzystnie oddziaływał na słuchaczy za pośrednictwem dojrzałej osobowości, która przejawia się w autentyczności, bezwarunkowej akceptacji, empatii, poczuciu osobistej tożsamości i wartości, zdolności do dogłębnego wzruszenia się losem drugiego oraz żywotności¹³². Uczuciowo zrównoważony głosiciel słowa Bożego może rozbudzić pozytywne emocje u słuchaczy, pogłębi i zacieśni więź religijną z Bogiem, będzie zachęcał do naśladowania pozytywnych przykładów z życia osób biblijnych. Tego rodzaju działanie kaznodziei jest zupełnie naturalne i podporządkowane kerygmatowi tekstu biblijnego¹³³. Dzięki mocy pochodzącej od Boga kaznodzieja może rozjaśnić to, co niejasne, naprowadzić na właściwą drogę poznania i doświadczenia Boga, wzmocnić słabych oraz podnieść na duchu potrzebujących¹³⁴.

4. Zadania głosiciela słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym

Celem kapłańskiego życia jest głoszenie Ewangelii światu, a kapłan ma być przede wszystkim szafarzem słowa Bożego i jest posłany, by głosić wszystkim Ewangelię (PdV 15, 26). To bowiem przez głoszenie słowa Bożego rodzi się u ludzi wiara (Rz 10,14-17). Ciągłe przemiany społeczno-kulturowe zachodzące we współczesnym świecie, w tym dokonujący się proces sekularyzacji, stawiają przed głosicielami słowa Bożego coraz to nowe zadania. Konieczne jest przenikanie głoszenia słowa Bożego pierwotną gorliwością i zapałem apostołskiego przepowiadania (NMI 40). Współczesny chrześcijański głosiciel słowa Bożego, zdaniem Carlo Marii Martiniego, powinien realizować cztery fundamentalne postawy: pewność, równowagę, żarliwość i serce¹³⁵. Pewność jest zakorzeniona w świadomości Bożego działania kaznodziei i nakazuje zastosowanie mądrości

¹³⁰ R. Hajduk, *Duszpasterstwo terapeutyczne – przejaw mody czy odpowiedź na wyzwania epoki?*, „Teologia Praktyczna” 15 (2014), s. 40.

¹³¹ G. Siwek, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, Kraków 2007, s. 183, 184.

¹³² W. Chaim, *Kaznodzieja jako terapeuta*, w: *Sługa słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 173–175.

¹³³ J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009, s. 320.

¹³⁴ G. Wach, *Prawdziwy obraz kapłana...*, s. 54.

¹³⁵ C.M. Martini, *Kapłan wobec słowa Bożego*, Kraków 1996, s. 30.

serca do życia apostołskiego i posługi. Równowaga głosiciela wynika z otwartości na działanie Ducha Świętego. Żarliwość głosiciela jest najpierw ogniem miłości, a następnie gorliwością w sporze z przeciwnikami. Zaś serce kapłana oznacza pewną jakość, delikatną wibrację, przenika ona w swoisty sposób każde słowo, które przekazuje on w imieniu Boga¹³⁶.

Formacja kaznodziejska przygotowuje kapłanów do pełnienia różnych funkcji w ramach posługi głoszenia słowa Bożego. Wśród teoretyków kaznodziejstwa, homiletów, panuje przekonanie, że obecnie do najistotniejszych z nich należą funkcje: herolda, proroka, tłumacza, interpretatora, świadka, mistagoga, retora, nadawcy, wychowawcy i terapeutę¹³⁷. Kaznodzieja powinien również posiadać rozliczne kompetencje, pozwalające mu dotrzeć do współczesnych odbiorców głoszonego przez niego słowa Bożego¹³⁸. Fakt głoszenia Bożego orędzia do określonego społeczeństwa, do określonej grupy słuchaczy, żyjących w konkretnym czasie i rzeczywistości nakazuje niektóre z owych kompetencji dostrzegać jako bardziej potrzebne¹³⁹. Manfred Josuttis zwraca uwagę na osobowy wymiar współczesnego przepowiadania słowa Bożego, na który składa się: posiadana przez kaznodzieję wiedza, jego dojrzałość emocjonalna, przyjmowane postawy, przyswojone i adekwatne schematy zachowań oraz umiejętności praktyczne¹⁴⁰. Wśród wymagań stawianych współczesnym głosicielom słowa Bożego wymieniane są: potrzeba dobrej znajomości Pisma Świętego, znajomość teologii i nauki Kościoła oraz słuchaczy; konieczność aktualizowania głoszonych treści; unikanie moralizowania i negatywizmu; stosowanie poprawnego, komunikatywnego, współczesnego, plastycznego i pozbawionego patosu języka; umiejętność posługiwania się środkami multimedialnymi, pewność siebie, entuzjazm, poznanie siebie i integralność moralna¹⁴¹. W środowisku zsekularyzowanym niektóre z powyższych zdolności są bardzo wskazane. Szczególnym bowiem zadaniem stojącym przed kaznodzieją głoszącym w tym środowisku

¹³⁶ Zob. tamże, s. 38–128.

¹³⁷ W. Przyczyna, *Kaznodzieja jako herold*, w: *Sługa Słowa*, red. tegoż, Kraków 1997, s. 51.

¹³⁸ Zdaniem Klausa Müllera, od współczesnego kaznodziei oczekuje się różnych wymiarów kaznodziejskiej kompetencji. I tak współczesny kaznodzieja powinien posiadać kompetencję tematyczną, metodyczną, osobową i instytucjonalną. W obrębie ogólnego wykształcenia biblijnego homiletyczna kompetencja tematyczna kaznodziei czerpie z szacunku do słowa Bożego i wiedzy o współczesnym świecie. Kompetencja metodyczna wymaga użycia właściwych metod retorycznych i komunikacyjnych, trafnego użycia kerygmatu oraz autentycznej znajomości słuchacza. Kompetencja osobowa wymaga umiejętnego wchodzenia w relacje z drugim człowiekiem oraz ze wspólnotą. Powyższe kompetencje są warunkiem wstępnym otrzymania kompetencji instytucjonalnej, udzielanej kaznodziejom Kościoła w formie misji kanonicznej lub święceń diakonatu – zob. K. Müller, *Homiletika na trudne czasy*, Kraków 2003, s. 213–248.

¹³⁹ R. Zerfass, *Die Kompetenz des Predigers als Thema der Überlieferung*, w: *Die Kompetenz des Predigers im Spannungsfeld zwischen Rolle und Person*, red. R. Zerfass, F. Kamphaus, Münster 1979, s. 23.

¹⁴⁰ M. Josuttis, *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit*, München 1985, s. 57, 58.

¹⁴¹ G. Siwek, *Głosiciel słowa Bożego...*, s. 73; C. Biscontin, *Kwalifikacje kaznodziei...*, s. 7.

jest umiejętność budzenia pragnienia doświadczenia Chrystusa, głoszenie słowa w imieniu i z posłania Kościoła, odwaga głoszenia całej prawdy oraz zdolność do poszukiwania ludzi stojących poza nurtem życia Kościoła.

4.1. Budzić pragnienie Chrystusa w sercach słuchaczy

Postawa głosiciela słowa Bożego powinna cechować się otwartością, bliskością serca, miłością i pragnieniem dawania świadectwa (EG 42). Głoszenie w środowiskach zsekularyzowanych wymaga od kaznodziei stałego pogłębiania znajomości Ewangelii i rozeznawania dróg Ducha Świętego. Kaznodzieja taki jest zdolny podjąć ryzyko „pobrudzenia się ulicznym błotem” (EG 45), jest otwarty na dialog, cierpliwy, gościnnie oraz wyrozumiały (EG 165).

We współczesnym przepowiadaniu słowa Bożego można zauważyć między innymi metodę nauczania mistagogicznego i nauczania indoktrynacyjnego. Między tymi metodami przebiega wyraźna granica. W środowisku zsekularyzowanym budzenie i przekazywanie wiary powinno przybierać postać mistagogicznego procesu, który nie polega na dogmatycznej czy moralnej indoktrynacji, lecz na inicjacji człowieka w tajemnicę życia. Nauczanie mistagogiczne w kontekście troski o budzenie przekazywania wiary oznacza konkretną pomoc w bezpośrednim doświadczeniu Boga. Przepowiadanie takie powinno umożliwić człowiekowi przeżycie podstawowych religijnych doświadczeń, które mogą stać się drogami prowadzącymi do transcendencji i poznania Boga. Zadaniem wspólnoty Kościoła w tym procesie jest zbliżenie ludzi do Boga, „który i tak już był obecny w ich życiu, i pomóc im odkryć w sobie tę niepowtarzalną oraz jedyną w swoim rodzaju historię miłości Boga do nich”¹⁴². Kaznodzieja mistagog powinien wprowadzić słuchaczy coraz głębiej w tajemnicę obecności Boga w świecie, odwołując się do własnego doświadczenia działania żywego Boga w swoim życiu.

Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym należy rozpocząć od wzbudzenia tęsknoty za Bogiem. Dokonuje się to poprzez dotarcie do najgłębszych pokładów ludzkiego ducha i nazwanie po imieniu ludzkich pytań, niepokojów i tęsknot. Także w środowisku zsekularyzowanym, wśród oddalonych od Boga można doświadczyć spotkania z ludźmi oczekującymi na Chrystusa, który pozwoli odnaleźć sens życia i zaspokojenia najgłębszych pragnień¹⁴³. Budzenie wiary polega na umiejętnym stawianiu pytań, które powinien w sobie zrodzić słuchacz, a nie na udzielaniu gotowych odpowiedzi. Wiara będąca zbiorem gotowych odpowiedzi na pytania, których nikt nie stawia, na

¹⁴² R. Biel, *W poszukiwaniu kształtu nowej ewangelizacji*, „Roczniki Teologiczne” 61,6 (2014), s. 62, 63.

¹⁴³ S. Dyk, *Ewangelizacyjny charakter przepowiadania słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” 5–6 (2001/2002), s. 30.

niewiele się zdaje. „W tym sensie i w takim kontekście głosiciel Ewangelii jest przede wszystkim tym, kto zadaje pytania, rozbudza oczekiwania, wywołuje niepokój i poczucie radykalnego niezadowolenia”¹⁴⁴. Tomáš Halík dostrzega we współczesnym świecie między innymi dwa oddalające się obozy „dobrze zorientowanych”, czyli pewnych siebie wierzących i pewnych siebie ateistów, i zadaje bardzo istotne pytanie: co to właściwie znaczy, przybliżyć dziś kogoś do Chrystusa, a przez Chrystusa do Boga? Następnie udziela bardzo cennej dla współczesnych głosicieli słowa Bożego wskazówki. „Ksiądz nie może stać się agitator, propagator, człowiekiem prostych haseł i sprytną manipulacją innymi; jego rolą jest raczej cierpliwe – z wielkim szacunkiem dla każdego człowieka – towarzyszenie innym, »ofiarowanie się« im, doprowadzanie do bram tajemnicy, a nie »pozyskiwanie« w stylu, w jaki politycy czy handlowcy wzbudzają zainteresowanie swoim najnowszym towarem”¹⁴⁵. Zadaniem kaznodziei, zwłaszcza w środowisku zsekularyzowanym, wśród tzw. niedzielnych katolików, jest budzenie pragnienia Chrystusa, głodu Boga, który najpierw zapragnął człowieka i z tego pragnienia człowiek został stworzony i odkupiony. To oznacza, „że trzeba dziś nade wszystko mówić o Bogu, o Bogu Jezusa Chrystusa, w którego wierzymy i który nie tylko ma w sobie wiele miłości, ale jest Miłością, Miłością ocalającą”¹⁴⁶. Papież Franciszek zachęca głosicieli słowa Bożego do unikania postawy zarozumiałości i narzucania „naszych prawd”, a kierowania się „pokorną i radosną pewnością właściwą temu, kogo odnalazła, dosięgła i przemieniła Prawda, którą jest Chrystus, i kto nie może Go nie głosić”¹⁴⁷. Kaznodzieja w środowisku zsekularyzowanym do zakresu swoich obowiązków powinien zatem wpisać zachęcanie do pogłębionej refleksji, wprowadzanie w nią swoich słuchaczy, pobudzanie do logicznego wartościowania i do krytycznego myślenia¹⁴⁸.

Wśród działań duszpasterskich podejmowanych w środowisku osób ochrzczonych, ale w niewielkim stopniu związanych z życiem Kościoła, oddalonych od Boga i nieżyjących zgodnie z wymogami chrztu świętego, duże znaczenie ma właściwe przygotowanie i celebrowanie liturgii. Dzięki dobrze przygotowanej liturgii jej uczestnik może spotkać się z Chrystusem obecnym w Kościele, który ewangelizuje i daje się ewangelizować przez piękno liturgii. Liturgia bowiem „jest także celebrowaniem ewangelizacyjnej działalności oraz źródłem dawania siebie ciągle na nowo” (EG 24). Niektóre liturgiczne obrzędy mają szczególne

¹⁴⁴ A. Cencini, *Kapłan i dzisiejszy...*, s. 138, 139.

¹⁴⁵ T. Halík, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, Kraków 2011, s. 24.

¹⁴⁶ A. Czaja, *Być Kościołem ewangelizującym, czyli świadczyć o miłości*, w: *Program Duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010. Rok 2009/2010*, red. S. Stułkowski, Poznań 2009, s. 206.

¹⁴⁷ Franciszek, *Homilia wygłoszona dla biskupów i innych duchownych przybyłych na ŚDM* (27.07.2013), <http://papiez.wiara.pl/doc/1643262.Musicie-isc-pod-prad> [dostęp: 15.05.2015].

¹⁴⁸ G. Siwek, *Posługa słowa w epoce mediów*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 304.

znacznie w procesie duszpasterskiego oddziaływania na osoby, które nie znają Jezusa Chrystusa, jest im obojętny lub Go odrzucają. Wśród uczestników liturgicznych ceremonii chrztów, ślubów czy pogrzebów jest wielu obojętnych religijnie oraz osób poszukujących autentycznej duchowości. Głosiciel słowa Bożego powinien wówczas prowokować do stawiania pytań o sens życia, bowiem sprawowany obrzęd ściśle związany jest z doświadczeniami codziennego życia oraz rozterkami, wobec których stoi współczesny człowiek. W sprawowaniu poszczególnych obrzędów, zwłaszcza zaś Eucharystii, obecne w liturgii przepowiadanie i znaki niosą ze sobą liczne treści, daleko wykraczające poza osobę kapłana. To w liturgii więz z działaniem Ducha Świętego pozwala doświadczyć przemiany i otwarcia się na przyjęcie zbawienia¹⁴⁹.

4.2. Głosić z posłania i w imieniu Kościoła

Publiczne i oficjalne, czyli sprawowane w imieniu Kościoła głoszenie słowa Bożego wymaga posiadania posłannictwa wynikającego ze święceń kapłańskich (KPK 757; ChL 68; RM 63) lub w przypadku katolików świeckich misji kanonicznej (KPK 759; EN 23). Zadania stawiane przed współczesnymi kaznodziejami precyzuje *Kodeks prawa kanonicznego*, mówiąc: „Głosiciele słowa Bożego powinni przedstawiać wiernym przede wszystkim to, w co należy wierzyć i co trzeba czynić dla chwały Bożej i zbawienia ludzi” (kan. 768, § 1), i dalej: „Niech także przekazują wiernym naukę, jaką Urząd Nauczycielski Kościoła głosi o godności i wolności osoby ludzkiej, o jedności i trwałości rodziny oraz o jej zadaniach, o obowiązkach ludzi żyjących w społeczeństwie, jak również o układaniu spraw doczesnych zgodnie z porządkiem ustanowionym przez Boga” (kan. 768, § 2). A zatem głoszenie w imieniu Kościoła wymaga jednocześnie wierności jego nauce. Żaden głosiciel słowa Bożego posłany przez Kościół nie jest panem ani posiadaczem słowa, głosi słowo „uczestnicząc w urzędzie prorockim Chrystusa i Kościoła. Toteż, aby zagwarantować sobie i wiernym, że przekazuje całą Ewangelię, kapłan jest wezwany do pielęgnowania szczególnej wrażliwości, miłości i otwarcia wobec żywej Tradycji Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego: nie są one bowiem Słowu obce, ale służą jego właściwej interpretacji i strzegą jego prawdziwego sensu” (PdV 26).

Benedykt XVI apeluje do współczesnych głosicieli słowa Bożego, żeby wszystkich zachęcali do coraz mocniejszego utożsamiania się z Kościołem. Kaznodzieje mają przede wszystkim zachęcać słuchaczy do ponawiania podstawowego aktu zaufania wierze Kościoła oraz do włączenia się w pielgrzymkę wiary. W ten sposób otrzymają oni światło wiary¹⁵⁰. Współczesne przepowia-

¹⁴⁹ S. Araszczyk, *Miejsce liturgii w obszarach nowej ewangelizacji na podstawie adhortacji „Evangelii gaudium”*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 12 (2015), s. 293–295.

¹⁵⁰ Benedykt XVI, *Z wielką miłością...*, s. 15.

danie słowa Bożego narażone jest na uleganie duchowi czasu i schlebianiu gustom słuchaczy. W tym celu pomija się niekiedy najbardziej radykalne wymogi ewangelicznego orędzia. W każdym środowisku, także tym zsekularyzowanym, kaznodzieja powinien „dochowywać bezwzględnej wierności treści ewangelicznego orędzia i jego interpretacji w kościelnej tradycji”¹⁵¹. Inaczej kaznodzieja nie głosi Chrystusa, nie przepowiada jako reprezentant Kościoła, ale głosi samego siebie¹⁵².

Od współczesnego głosiciela słowa Bożego należy wymagać znajomości nauki Kościoła związanej z tajemnicami wiary i zasadami życia chrześcijańskiego. Wymaga się dzisiaj dobrej znajomości Pisma Świętego oraz oficjalnych dokumentów Kościoła, zwłaszcza „normy nauczania wiary”, za którą Jan Paweł II uznał *Katechizm Kościoła katolickiego*¹⁵³. Dokument Episkopatu Stanów Zjednoczonych *Preaching the Mystery of Faith: The Sunday Homily* przypomina, że „teologia, duchowość, liturgia, życie świętych, oficjalne nauczanie Kościoła, wspierała katolicka sztuka, architektura i poezja – wszystko to stanowi rozwinięcie słowa Bożego wewnątrz naszego katolickiego dziedzictwa” (PMW 86).

Kapłan w każdych okolicznościach i w każdym środowisku powinien również pamiętać, że podczas sprawowania liturgii sama celebrowanie ma być taka, „jaką chciał i ustanowił Kościół, tak jak określają przepisy w księgach liturgicznych oraz w innych normach i aktach prawnych” (RS 2). Przepowiadanie słowa Bożego, wspierane świadectwem głębokiej i opartej na nauczaniu Kościoła wiary kapłana, jest ważne tak dla wiernych zaangażowanych w życie wspólnoty Kościoła, jak i dla tych, którzy prawdziwej wiary poszukują¹⁵⁴.

4.3. Głosić odważnie na rozstajach dróg

Pierre-Alain Giffard wskazuje na trzy, niezbędne u współczesnego głosiciela słowa Bożego, cechy: pokora, miłość i odwaga. Odwaga, jego zdaniem, wyraża się w gotowości utraty własnego wizerunku w oczach innych. „Mieć odwagę to nie bać się mówić o naszych przekonaniach religijnych, nawet wśród ludzi, którzy na pierwszy rzut oka mogą mieć na ten temat zupełnie odmienne zdanie”¹⁵⁵.

Współczesne, odważne głoszenie słowa Bożego, oprócz głoszenia kerygmatu, powinno również wskazywać słuchaczom na te zjawiska, które mogą

¹⁵¹ G. Siwek, *Osobowość kaznodziei...*, s. 97, 98.

¹⁵² Zob. T. Machula, *Kaznodzieja nie jest sam, „W Drodze”* 43,8 (2008), s. 27–37.

¹⁵³ Zob. W. Lechowicz, *Przepowiadający słowo Boże...*, s. 82–86.

¹⁵⁴ W. Wójtowicz, *Tożsamość współczesnego kapłana. Między teologią kapłaństwa Józefa Ratzingera a nauczaniem Benedykta XVI*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 11 (2007), s. 208–210.

¹⁵⁵ P.A. Giffard, *Wzrastanie Kościoła. Narzędzia i sposoby ożywiania wiary w parafii*, Gubin 2013, s. 186, 187.

prowadzić do osłabienia lub utraty wiary, a nawet do ateizmu. Niezbędna w dzisiejszych czasach odwaga i dojrzałość wiary przejawiają się w postawie łagodności, która może okazać się skuteczną metodą ewangelizacji, poprzez gotowość do obrony i uzasadnienia posiadanej nadziei (1 P 3,15-16)¹⁵⁶.

W środowisku zsekularyzowanym konieczna jest odwaga, pozwalająca – bez popadania w fundamentalizm – bronić integralnego nauczania Kościoła. Kaznodzieja nie może głosić rozwodnionej wersji chrześcijaństwa, ani podążać za modnymi teoriami. Odważne głoszenie słowa Bożego wymaga niekiedy konfrontacji ze światem wrogim wierze, to jednak autentyczna obrona wiary polega na działaniu ewangelizacyjnym, czyli wychodzeniu z Dobrą Nowiną o Jezusie Chrystusie i wypełnianie nakazu Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19)¹⁵⁷. Głosząc w środowisku zsekularyzowanym, kaznodzieja nie powinien odczuwać obawy, że nie sprost trudnemu zadaniu przepowiadania słowa w środowisku oddalonym od Boga. Taka postawa, wynikająca niekiedy z poczucia niższości, powoduje często „wycofywanie się”, brak zaangażowania. Niewskazana jest również skrajna postawa apologetyczna, postawa agresywnego obrońcy. Zatem „ani kompleks niższości, który wywołuje tchórzliwość, ani agresywna postawa obrońcy wiary (*defensor fidei*), który traktuje innych jak nieprzyjaciół”¹⁵⁸.

Kościół posiadający misyjny dynamizm adresuje przepowiadanie słowa Bożego do każdego człowieka, bez wyjątku. Papież Franciszek wskazuje jednak na adresatów uprzywilejowanych. Odwołując się do Ewangelii św. Łukasza, zaznacza, że są nimi „nie tyle przyjaciele i bogaci sąsiedzi, lecz przede wszystkim ubodzy i chorzy, ci, którzy często są pogardzani i zapomniani, »ponieważ nie mają czym tobie się odwdziżyć« (Łk 14,14). Nie powinno być wątpliwości ani tłumaczeń osłabiających to tak jasne przesłanie” (EG 69). Jednocześnie głoszenie słowa i towarzyszenie duchowe skierowane powinno być do tych, którym się wydaje, że są całkowicie wolni wówczas, gdy są daleko od Boga, i nie zdają sobie sprawy, „że zasadniczo pozostają sierotami bez ratunku, bez domu, do którego można by zawsze wrócić. Przestają być pielgrzymami i zamieniają się w błądzących, zawsze krążących wokół siebie, nigdzie nie dochodząc” (EG 170).

Przed współczesnym kaznodzieją istnieje pokusa, aby zamknąć się na tych, którzy żyją poza aktywną, zaangażowaną częścią wspólnoty Kościoła. Papież Franciszek napomina takiego głosiciela słowa Bożego, ponieważ ten jest posłany do drugiego człowieka i to tym bardziej, im dalej ten człowiek od Boga się oddalił (EG 88). Jednocześnie przestrzega przed Kościołem chorym z powodu

¹⁵⁶ Zob. I. Iwańska, *Łagodność jako metoda ewangelizacji*, „Analecta Cracoviensia” 45 (2013), s. 116–119.

¹⁵⁷ Zob. D. Kowalczyk, *Bronić wiary?*, „Pastores” 60,3 (2013), s. 127–133.

¹⁵⁸ A. Cencini, *Kapłan i dzisiejszy...*, s. 139, 140.

zamknięcia się i wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa (EG 46), a zachęca do głoszenia Ewangelii osobom, z którymi każdy ma do czynienia, zarówno tym najbliższym, jak i nieznanym (EG 127). Współczesny duszpasterz, kaznodzieja powinien mieć świadomość, że być może kończy się czas „połowu wielką siecią”, a bardziej nadchodzi czas „połowu na wędkę”¹⁵⁹.

Kaznodziejstwo wielu współczesnych głosicieli słowa Bożego ukierunkowane jest w zasadzie tylko na ludzi będących już w Kościele, na wierzących. Kaznodzieje zapominają niekiedy o słowach Jezusa, który wskazywał, że nie przyszedł do zdrowych, ale do tych, którzy się źle mają, do grzeszników (Mk 2,17). To powoduje, że głosiciele ci „nawracają już nawróconych” i często są zamknięci na ludzi oddalonych od Boga i Kościoła i zachowujących wobec działalności dzisiejszego Kościoła daleko posunięty dystans. Tymczasem współczesne kaznodziejstwo powinno się odnosić również do tych, „których można określić mianem jeszcze nie chrześcijan i jeszcze nie wierzących oraz już nie chrześcijan i już nie wierzących”¹⁶⁰. A zatem we współczesnym przepowiadaniu trzeba uwzględniać również tych, którzy nie są zainteresowani słowami kaznodziei i słów tych nie słuchają. Kaznodzieja powinien jednak żywić nadzieję, że „ziarna” Ewangelii, niezależnie od jego usilnych starań są gotowe do zakiełkowania. To jednak wymaga, tak od poszczególnego kaznodziei, jak od całego Kościoła, zastąpienia duszpasterstwa już nawróconych przez duszpasterstwo nawrócenia¹⁶¹.

Zadaniem kaznodziei jest oddziaływanie na wspólnotę kościelną, grupy parafialne w taki sposób, żeby nie były punktem oparcia tylko dla tych, którzy je tworzą, ale także dla tych wszystkich, którzy szukają w nich miejsca dla siebie. Wspólnota taka nie może być zamkniętym kręgiem, ale powinna być otwarta na każdego człowieka. Zarówno nowego, jeszcze nieznanego, jak również tego, który tę wspólnotę opuścił, a zrozumiawszy, co utracił, chce do tej wspólnoty powrócić. To rodzi postulat promocji kaznodziejstwa, a także całego duszpasterstwa otwartego i poszukującego¹⁶².

4.4. Głosić mimo niesprzyjających okoliczności i zagrożeń

Przed współczesnymi głosicielami słowa Bożego, zwłaszcza tymi, którzy głoszą w środowisku zsekularyzowanym, stoją liczne zagrożenia. Według papieża Franciszka, grozi im niebezpieczeństwo nadmiernego indywidualizmu, kryzysu tożsamości, spadku gorliwości (EG 78) oraz relatywizmu życiowego, który

¹⁵⁹ J. Plech, *Jak ewangelizować parafię...*, s. 45.

¹⁶⁰ R. Biel, *W poszukiwaniu kształtu...*, s. 65.

¹⁶¹ Tamże, s. 66, 67; P.M. Zulehner, *Heirat – Geburt – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien–Freiburg–Basel 1987, s. 27.

¹⁶² Zob. A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999, s. 86–91.

bywa bardziej niebezpieczny od relatywizmu doktrynalnego (EG 80). Dlatego konieczne jest stworzenie odpowiednich miejsc, w których należy motywować i uzdrawiać ewangelizatorów (EG 77)¹⁶³.

Poważnym zagrożeniem dla kaznodziei jest osłabienie jego duchowości, które przejawia się między innymi w osłabieniu lub zaniechaniu życia modlitewnego. Głosiciel słowa Bożego powinien być człowiekiem modlitwy, bowiem – jak przestrzega papież Franciszek – „bez dłuższych chwil adoracji, modlitewnego spotkania ze Słowem, zadania łatwo pozbawione zostają sensu, my zaś czujemy się osłabieni z powodu zmęczenia i trudności, a zapał gaśnie” (EG 262).

Kolejnym przejawem osłabienia duchowości kaznodziei jest zaniechanie ciągłego studium osobistego i czytania duchowego. Takiemu głosicielowi słowa Bożego zagraża intelektualne i duchowe wypalenie, co z kolei grozi praktycznym materializmem¹⁶⁴.

Współczesny duchowny, kaznodzieja musi wyraźnie kształtować hierarchię działań duszpasterskich. Bezwzględne pierwszeństwo powinien dać temu, co skutecznie przyczynia się do wiązania człowieka z Bogiem. W innym przypadku realizacja posłannictwa Kościoła, głoszenie Dobrej Nowiny, przybrać może karykaturalne formy¹⁶⁵. Niedostateczna liczba kapłanów, a za tym idzie spadająca liczba słuchaczy, przekłada się bezpośrednio na systematycznie zmniejszający się wpływ przepowiadania kaznodziejskiego na praktyki religijne wiernych¹⁶⁶.

U wielu współczesnych głosicieli słowa Bożego dostrzega się apatyczną reakcję na problemy braku wiary w otaczającym ich środowisku. Tymczasem sytuacja taka wymaga od kaznodziei szukania nowych dróg i metod przekazu wiary oraz nowego zdefiniowania swojej posługi duszpasterskiej¹⁶⁷. Przejawem stagnacji w posłudze kaznodziejskiej jest postawa wyrażana w zdaniu: „tak się zawsze robiło”, „tak zawsze było”, postawa zamknięcia w „dawnych, dobrych czasach”, narzekania na ten „zły świat”, postawa nieustannego biadolenia i rezygnacji¹⁶⁸.

¹⁶³ Katalog niebezpieczeństw i pokus, z którymi zмага się współczesny duchowny, jest bardzo szeroki, wśród nich na czoło wysuwają się pokusy: bylejakości, dwulicowości, obojętności, toksycznej wielkości, zazdrości i niewierności – zob. J. Mastalski, *Pokusy kapłańskie*, Kraków 2011, s. 8.

¹⁶⁴ J. Baniak, *Portret księdza...*, s. 197, 198.

¹⁶⁵ A. Czaja, *Być Kościołem ewangelizującym...*, s. 204. Jako przykład takiej niewłaściwej hierarchii działań duszpasterskich bp Czaja postrzega „wielkie egzaminy przed udzieleniem sakramentu przy równoczesnym braku większej troski o stan ducha bierzmowanego; zatroskanie o złozenia w Kościele, nieraz nieproporcjonalnie większe od troski o głębię liturgii, czy zatroskanie o biednych w parafii” – tamże, s. 204, 205.

¹⁶⁶ C. Jacobs, *Die Deutsche Seelsorgestudie 2012–2014, Konzept, Ergebnisse und Konsequenzen*, „Zeitschrift für Pastoraltheologie” 37,1 (2017), s. 36.

¹⁶⁷ R. Biel, *W poszukiwaniu kształtu...*, s. 64, 65.

¹⁶⁸ H. Seweryniak, *Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu „Projekt pastoralny Evangelii gaudium”*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 288.

Współczesnemu kaznodziei, któremu często towarzyszą rozliczne wymogi troski duszpasterskiej i poczucie osobistej nieudolności, zagraża również postawa zniechęcenia (DH 3). Postawa ta często połączona jest z acedią, czyli duchowym lenistwem. Jest ono „niezamierzonym produktem przemęczenia i braku odpoczynku z jednej strony, a z drugiej – tworem faktycznego zeświecczenia, które falami wciska się w mentalność osoby powołanej do szczególnej służby Bożej”¹⁶⁹. Zdaniem papieża Franciszka wyrażonym w adhortacji *Evangelii gaudium*, duszpasterska acedia może mieć różne przyczyny: snucie planów nie do zrealizowania; brak akceptacji dla dokonującej się trudnej ewolucji; przywiązanie do, podtrzymywanych próżnością, projektów lub snów o sukcesie; brak umiejętności czekania. Może również dojść do chęci całkowitego panowania nad rytmem życia oraz do utraty realnego kontaktu z innymi osobami w odpersonalizowanym duszpasterstwie. Duszpasterstwo takie prowadzi do zwracania większej uwagi nie na ludzi, lecz na samą organizację działalności. Większy entuzjazm wywołuje „konstruowanie planu drogi” niż sama „droga”, którą trzeba przejść (EG 82).

Benedykt XVI w Orędziu na XLV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu przypomina, że prawda, którą staramy się dzielić z innymi, nie czerpie swej wartości z „popularności” czy też przyciąganej przez nią uwagi¹⁷⁰. Wiele współczesnym głosicielom słowa Bożego grozi niebezpieczeństwo poszukiwania popularności. Zdaniem Wojciecha Cichosza, współczesny katechizujący (dotyczy to oczywiście również kaznodziei) w czasach zdominowanych przez kulturę medialną łatwo może ulec pokusie bycia showmanem, gwiazdorem lub inkwizytorem¹⁷¹. Taki „showman w koloratce”¹⁷² opowiada o sobie i o swoich zainteresowaniach, doświadczeniach i aspiracjach. Zamiast świadectwa wiary kaznodzieja daje świadectwo swojego sentymentalnego egotyzmu. Cel takiego przepowiadania ulega zdecydowanemu zaciemnieniu¹⁷³. Głosiciel słowa Bożego skupiony na własnym gwiazdorstwie prezentuje siebie samego, a nie Jezusa Chrystusa.

¹⁶⁹ B. Drożdż, *Nowość Nowej Ewangelizacji*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 11,1 (2012), s. 27.

¹⁷⁰ Benedykt XVI, *Nowe technologie komunikacyjne i głoszenie Ewangelii. Orędzie na XLV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „L'Osservatore Romano” Pol 32,3 (2011), s. 8.

¹⁷¹ Zob. W. Cichosz, *Kapłan gwiazdor, showman i inkwizytor: zagrożenia aktywizmem w posłudze katechetyczno-duszpasterskiej*, „Studia Gdańskie” 26 (2010), s. 118–121.

¹⁷² T. Bieliński, *Pokusy medialnych „ewangelizatorów”*, „Pastores” 42,1 (2009), s. 25.

¹⁷³ G. Siwek, *Posługa słowa...*, s. 295. Siwek wyraża też krytyczną, przepełnioną ironią opinię na temat niektórych współczesnych kaznodziejów: „Odnosi się wrażenie, jakoby niedługo bywalcy dyskotek po ukończeniu seminarium duchownego pragnęli jak najszybciej do nich powrócić czy to przez zamianę kościołów w dyskoteki czy dyskotek w kościoły. Najważniejsze, by ewangelizator okazał się *super*, a chrześcijaństwo *cool*. Jak bumerang powraca jednak pytanie, czy kiedy wszystko stanie się wiarą, wiara nie stanie się niczym?” – tamże, s. 297.

W kaznodziejskim przekazie słowa Bożego najważniejsza jest treść. Formalna strona wypowiedzi powinna służyć treści. Nieporozumieniem jest sytuacja, występująca niekiedy w naszych kościołach, że to forma znacznie przerasta treść. Kaznodziei grozi wówczas postawa „zabawiacza”, który skupia uwagę słuchaczy na sobie, a nie na Bogu. Ta tendencja cechuje współczesne media, zdominowane przez zabawę, wszystko musi tam być atrakcyjne i sensacyjne. Media przyzwyczyły współczesnych odbiorców do takiego postrzegania rzeczywistości, że to, co nie jest zabawne i atrakcyjne jest bezwartościowe. Księża, idąc za lansowanymi przez media tendencjami, używają niekiedy środków, które czynią ich atrakcyjnymi¹⁷⁴. Wiarygodny kaznodzieja powinien mieć przede wszystkim świadomość, że nawet najpiękniejsze słowa wypowiedzane w homilii lub kazaniu nie są w stanie zastąpić autentycznego świadectwa życia kaznodziei¹⁷⁵.

Przeciwieństwem postawy „showmana” jest postawa „inkwizytora”, u „którego dominuje nadmierny rygorizm, kategoryczność i autorytaryzm. Taka postawa pozbawia słuchaczy samodzielności, odwagi w formułowaniu własnych sądów i poszukiwaniu prawdy”¹⁷⁶. Działanie takie jest bliskie temu, co Pierre-Alain Giffard nazywa prozelityzmem, który cechuje się krytyką innych wyznań chrześcijańskich, głoszeniem nie tylko samego Chrystusa i Jego Ewangelii oraz fanatyzmem, czyli próbą nawracania „na siłę”, negacją prawa drugiego człowieka do wolności sumienia, a nawet wygrażanie innym w imię Boga¹⁷⁷.

Kolejnym zagrożeniem, stojącym przed współczesnymi głosicielami słowa Bożego, jest ograniczenie swojej aktywności do działań w obrębie zamknięcia zakrystii i liturgii. Taka postawa, zdaniem wiedeńskiego pastoralisty Paula Michaela Zulehnera, zagraża zwłaszcza Kościołom Europy Środkowo-Wschodniej, w których duszpasterstwo skoncentrowane jest tylko na kapłanie. „Kościoły mocno sklerykalizowane z trudem odnajdują się w rzeczywistości przemian społecznych. Potrzebne jest głębokie przekonanie wszystkich wierzących, że Kościół to nasza wspólna sprawa, i że każdy może i powinien w jego życiu aktywnie uczestniczyć [...]. Teologia takiego myślenia ma swoje korzenie w respekcie wobec działania Boga w każdym ochrzczonym człowieku, oraz w głębokim szacunku wobec darów (charyzmatów), którymi został on obdarowany”¹⁷⁸. Traktowanie wiernych świeckich z pozycji klerykalnych i paternalistycznych może przyczynić się do gwałtownego odpływu wiernych z Kościoła. Tak stało się między innymi w Quebecu. Księża nakazywali

¹⁷⁴ J. Kowalski, *Siedem grzechów głównych*, „W Drodze” 44,6 (2009), s. 30.

¹⁷⁵ L. Szewczyk, „Siedzieć jak na tureckim kazaniu” czyli o trudnym języku kazań, „Logopedia Silesianea” 3 (2014), s. 150.

¹⁷⁶ W. Cichosz, *Kapłan gwiazdor, showman...*, s. 119, 120.

¹⁷⁷ P.A. Giffard, *Wzrastanie Kościoła...*, s. 187.

¹⁷⁸ P.M. Zulehner, *Sytuacja religii i Kościoła w krajach Europy Środkowo-Wschodniej po przełomie*, „Teologia Praktyczna” 1 (2001), s. 20, 21.

świeckim konkretne postępowanie, sami zaś nie towarzyszyli swoim wiernym i nie przygotowali ich do odpowiedzialnego wyboru. „Nie dawali świeckim przestrzeni do odpowiedzialności. Kościoły tam opustoszały w ciągu zaledwie kilku lat. I na taki scenariusz Kościół w Polsce powinien bardzo uważać”¹⁷⁹. Przepowiadanie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym powinno być zintegrowane z całą działalnością duszpasterską. Kapłan zaś powinien wykorzystywać każdą nadarżającą się okazję do głoszenia słowa Bożego¹⁸⁰.

5. Wpływ sekularyzacji na formację głosiciela słowa Bożego

We wprowadzeniu do adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II wyraźnie wskazuje na potrzebę podejmowania refleksji związanej z formacją do kapłaństwa i formacją samych kapłanów. „W ostatnich latach i w różnych środowiskach dostrzeżono potrzebę powrotu do tematu kapłaństwa oraz rozważenia go ze względu na nowego punktu widzenia i bardziej przystosowanego do współczesnej sytuacji Kościoła i kultury. Centrum uwagi przesunęło się z problemu tożsamości kapłana na sprawy związane z procesem formacji do kapłaństwa i samym życiem kapłanów” (PdV 3).

Formacja do głoszenia słowa Bożego jest zespołem oddziaływań w ramach formacji kapłańskiej, mających na celu uzdolnienie głosicieli słowa Bożego do kompetentnego kaznodziejstwa we współczesnym świecie. Obecne czasy wymagają od kapłanów stałej formacji uważanej za jedno z najdelikatniejszych i najważniejszych zadań, od których zależy przyszłość ewangelizacji ludzkości¹⁸¹. Dokumenty Kościoła wyróżniają formację kapłańską podstawową i permanentną. Formacja kapłańska podstawowa jest realizowana w seminariach duchownych i zakonnych domach formacyjnych, a formacja kapłańska permanentna jest naturalną kontynuacją procesu rozpoczętego w ramach formacji przygotowującej do przyjęcia święceń (PdV 42, 71). Między tymi etapami formacji musi być utrzymywana wewnętrzna więź, a one same powinny być realizowane w wymiarach: ludzkim, duchowym, intelektualnym i pastoralnym¹⁸².

¹⁷⁹ C. Delsol, *Europę czeka epoka pogańska*, <http://niedziela.pl/arttykul/10559/Chantal-Delsol-Europe-czeka-epoka> [dostęp: 20.10.2017].

¹⁸⁰ A. Bünker, *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland*, Münster 2010, s. 563.

¹⁸¹ *Abyśmy nie ustali w drodze. List biskupów polskich do prezbiterów Kościoła w Polsce o stałej formacji kapłańskiej* (08.03.2006), <http://episkopat.pl/abyśmy-nie-ustali-w-drodze/> [dostęp: 13.02.2017].

¹⁸² Obecnie wyróżnia się cztery etapy – stadia drogi powołania i formacji: preseminarium (czas od początkowego uświadomienia sobie myśli: „Pan Bóg mnie zaprasza” – aż do podjęcia decyzji: „wstępuję do seminarium”); seminarium (zwyczajnie 6-letnia formacja duchowa i intelektualna); postseminarium (okres pierwszych kilku lat kapłaństwa to etap intensywnego, zwłaszcza duchowego i pastoralnego, oddziaływania, prowadzonego głównie przez seminarium

5.1. Formacja seminaryjna

George Weigel, omawiając współczesny imperatyw dobrego kaznodziejstwa, dostrzega zasadnicze braki w obecnej formacji do przepowiadania słowa Bożego prowadzonej w seminariach duchownych. Twierdzi między innymi, że nieliczne seminaria duchowne kładą „odpowiednio duży nacisk na rozwijanie w kapłanach umiejętności kaznodziejskich [...]. Przepowiadanie to umiejętność i sztuka. Umiejętność tę należy rozwijać i doskonalić w trakcie formacji seminaryjnej, a jej kunszt podnosić na coraz wyższy poziom w trakcie ciągłej edukacji kapłańskiej z większą intensywnością, niż ma to najczęściej miejsce dzisiaj, w pierwszych dekadach dwudziestego pierwszego wieku”¹⁸³.

W procesie formacji przyszłych kaznodziejów niekiedy można jeszcze dostrzec napięcie pomiędzy „starą” a „nową” tożsamością kapłańską, „nierzadko widać nostalgię za przeszłością, gdy kościoły były pełne ludzi, gdy Kościół był potężną siłą, a słowo kapłana było uważane prawie za nieomyślne. Dlatego też widzimy zauroczenie nawet sporej grupy młodych kapłanów tradycjonalistami czy formacją w tymże duchu”¹⁸⁴. Zaś z drugiej strony pojawiają się głosy, że także seminaria duchowne ulegają sekularyzacji, a tracąc poczucie *sacrum* stoją przed niebezpieczeństwem przekształcenia się w „zwykłe pensjonaty dla alumnów”¹⁸⁵.

Tymczasem wielu wiernych świeckich coraz bardziej świadomych swojej wiary stawia obecnie znacznie większe wymagania duchownemu, który ma być ich *przewodnikiem w wierze*. Rodzi to dyskomfort, ale jednocześnie zwiększa wymagania dotyczące wykształcenia i formacji duchowej przyszłego kapłana¹⁸⁶.

Wymagania stawiane przyszłym duchownym spotykają się obecnie z dwoma przeciwstawnymi koncepcjami. Seminarzysta żyje pod presją współczesności, która nadmiernie akcentuje wolność człowieka, a jednocześnie ma jasno określony cel życia, związany z przyjęciem zobowiązań życia kapłańskiego, niezrozumiałych z punktu widzenia dzisiejszego liberalizmu. Formowanie przyszłego głosiciela słowa Bożego, oprócz systematycznego nabywania typowych kompetencji kaznodziejskich, wymaga także właściwie ukształtowanej posta-

lub struktury diecezjalne) i wreszcie *formatio continua* (formacja intelektualna i duchowa aż do emerytury i śmierci prowadzona przez instytucje diecezjalne) – zob. W. Szewczyk, *Oczekiwania i rozczarowania na drodze powołania kapłańskiego*, w: *Kapłan we wspólnocie wierzących. Różne aspekty formacji i posługi kapłańskiej*, red. A. Kokoszka, J. Siewior, Tarnów 2010, s. 23.

¹⁸³ G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma Kościoła w XXI wieku*, Kraków 2013, s. 217.

¹⁸⁴ E. Kusz, *Pomiędzy ideałami a rzeczywistością. Kryzys tożsamości kapłańskiej*, w: *Kapłan we wspólnocie wierzących. Różne aspekty formacji i posługi kapłańskiej*, red. A. Kokoszka, J. Siewior, Tarnów 2010, s. 46.

¹⁸⁵ J. Gołębiewski, *Ku odnowionej formacji kapłańskiej. Problematyka dyskusji synodu biskupów poświęconemu formacji kapłańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 10 (1997), s. 111.

¹⁸⁶ E. Kusz, *Pomiędzy ideałami...*, s. 47.

wy miłości, która pomoże podejmować odpowiednie działania duszpasterskie, w tym działania kaznodziejskie skierowane zarówno do wspólnoty ludzi wierzących, jak i do osób spoza niej. Formacja jest bowiem istotna również „ze względu na tych, do których jest skierowana jego misja” (PdV 43)¹⁸⁷. Dla właściwej formacji kaznodziejskiej ważna jest również umiejętność świadomej odpowiedzi na potrzeby dzisiejszego świata, budowania udanych relacji z innymi ludźmi, opartych na dojrzałe rozumianej tolerancji oraz poszanowaniu praw innych (ZFK 156). Brak tych umiejętności może utrudnić dialog z innymi oraz utwierdzać w postawie izolacji wobec otoczenia¹⁸⁸.

W wielu krajach Europy Zachodniej o zaawansowanych procesach sekularyzacyjnych następują próby dostosowania formacji przyszłych duchownych do aktualnych okoliczności funkcjonowania Kościoła. Wśród okoliczności tych należy wymienić: zmniejszenie się społecznej pozycji duchownego, systematyczny spadek liczby duchownych i ich starzenie się, coraz większa mobilność ludności i związany z tym brak przywiązania do tradycyjnie rozumianej parafii, wreszcie coraz większe wymagania wiernych, dla których tradycyjne formy pobożności stały się przestarzałe, nudne i nieciekawe. Formacja przyszłych duchownych w krajach zsekularyzowanych, zdaniem Marii Widl, powinna być skoncentrowana na budzeniu nadziei zarówno u wierzących, jak i poszukujących Boga. Wymaga to takiego formowania przyszłych duszpasterzy, które umożliwi szerokie dostrzeganie okoliczności życia drugiego człowieka oraz systematyczne dążenie do zrozumienia świata. Jest to konieczne dla skutecznego głoszenia słowa Bożego¹⁸⁹.

W społeczeństwach zsekularyzowanych kapłani doświadczają poważnych niepowodzeń i wynikających z nich stresów. Formacja do kapłaństwa powinna pomagać w nabywaniu umiejętności przezwycięzania porażek oraz wskazywać te elementy pracy duszpasterskiej, które mogą być powodem satysfakcji z podejmowanych działań¹⁹⁰.

Formacja kapłańska powinna rozwijać u przyszłych duchownych umiejętność radzenia sobie w sytuacjach trudnych. Kandydat do kapłaństwa, dorasta-

¹⁸⁷ Zob. T. Pawlak, *Formacja ludzka kandydatów do kapłaństwa według „Zasad formacji kapłańskiej w Polsce” z 1999 roku i uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego, „Kościół i Prawo”* 3,1 (2014), s. 14–18.

¹⁸⁸ J. Bagrowicz, *Radość bycia kapłanem – konsekrowanym dla zbawienia świata*, „Ateneum Kapłańskie” 154,2 (2010), s. 221; I. Werbiński, *Duchowość kapłana diecezjalnego*, „Ateneum Kapłańskie” 154,3 (2010), s. 449.

¹⁸⁹ Zob. M. Widl, *Priesterausbildung im neuen Horizont. Entwicklungen und Herausforderungen zwischen Volkskirche und Postmoderne*, w: *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten*, red. J. Freitag, C.P. März, Erfurt 2006, s. 259–261.

¹⁹⁰ Zagadnienie relacji pomiędzy duchowością i negatywnymi doświadczeniami kapłanów posługujących w środowisku zsekularyzowanym są przedmiotem refleksji teologów, psychologów i terapeutów – zob. *Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen*, red. K. Baumann, A. Büssing, E. Frick, C. Jacobs, W. Weig, Würzburg 2017.

jący w środowisku konsumpcyjnym, może mieć poważne trudności w czasie doświadczenia niepowodzenia i porażki. Tylko systematyczny rozwój osobowości pozwoli mu doświadczyć satysfakcji i samorealizacji w samej służbie – niezależnie od rezultatów – drugiemu człowiekowi, zwłaszcza żyjącemu na marginesie życia społecznego.

Kolejnym wymogiem stawianym przed formacją przyszłych kapłanów jest wychowywanie do pokładania większego zaufania słowu obietnicy otrzymanej od Boga. Bogate i nasycone społeczeństwa Zachodu nadzieję pokładają w dobrach ziemskich i w nich widzą swoje zabezpieczenie. Dopiero zaufanie okazywane Bogu pozwala przeżyć stres i depresję. Formacja kapłańska powinna więc być zorientowana na systematyczne odkrywanie obecności Boga w modlitwie, lekturze Pisma Świętego i Eucharystii.

Formując przyszłych kapłanów żyjących i przygotowywanych do posługi w świecie zsekularyzowanym, trzeba, zdaniem Widl, odwoływać się do idei powołania. Powołanie wymaga radykalnej zmiany życia i wzmacnia siłę, nadaje sens życiu i pobudza do kreatywności. Poszukiwanie własnej tożsamości i mocy jest ukierunkowane na jasno sformułowaną misję. Formacja do kapłaństwa wymaga dostrzeżenia specyfiki powołania kapłańskiego, jako posługi głównie wobec osób świeckich. Kluczowe znaczenie dla każdego chrześcijańskiego powołania, zwłaszcza w warunkach ponowoczesności, ma rozwój twórczego i ewangelicznego stylu życia. W społeczeństwach zsekularyzowanych życie poszczególnych ludzi skoncentrowane jest na dążeniu do zabawy i przyjemności. W czasie formacji do kapłaństwa dążenie to powinno być skonfrontowane z radością prawdziwą, do jakiej są powołane dzieci Boże. Styl życia zgodny z Ewangelią przyczyni się również do radosnego i zaangażowanego głoszenia słowa Bożego¹⁹¹.

Jakość formacji przyszłych głosicieli słowa Bożego ma bezpośredni wpływ na poziom i skuteczność kaznodziejstwa. Nabycie gruntownej wiedzy filozoficznej i teologicznej, znajomość psychologii i retoryki oraz odpowiedni rozwój duchowy to podstawa formacji kaznodziejów – proroków¹⁹².

5.2. Formacja poseminaryjna

Kontynuacją formacji seminaryjnej jest formacja presbiterów. Jej kontekst stanowią między innymi oczekiwania stawiane wobec duchownych i perspektywa nowej ewangelizacji. W adhortacji *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II wskazuje, że nowa ewangelizacja, „która obejmuje cały Lud Boży i domaga się nowej gorliwości, nowych metod i nowego sposobu głoszenia i dawania

¹⁹¹ Zob. M. Widl, *Priesterausbildung im neuen Horizont...*, s. 262–265.

¹⁹² Zob. J. Nowak, *Kaznodzieja – semper fidelis?*, „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny” 4 (2000), s. 59–78.

świadczenia jest dzisiaj naczelnym zadaniem duszpasterskim. To zadanie wymaga od kapłanów pełnego przeżywania tajemnicy Chrystusa oraz wypracowania nowego stylu życia duszpasterskiego” (PdV 18). Zadanie to rodzi konieczność ciągłej formacji, systematycznego rozwoju.

Stała formacja kaznodziei powinna polegać na systematycznym kontakcie ze słowem Bożym. Przejawia się on w osobistej zażyłości głosiciela słowa ze słowem Bożym (PdV 26), połączeniu rozmyślenia i modlitwy z czytaniem słowa Bożego (*lectio divina*), pokornym i pełnym miłości słuchaniu Tego, który mówi (PdV 47). „Pełne miłości poznanie i modlitewna zażyłość ze słowem Bożym mają szczególne znaczenie dla prorockiej posługi kapłana: stają się nieodzownym warunkiem właściwego jej wypełnienia, zwłaszcza w kontekście »nowej ewangelizacji«, do której Kościół jest dziś powołany” (PdV 47)¹⁹³.

Współcześni kapłani powinni dysponować, opartą na prawdzie, szeroką wiedzą. Ta zaś jest wynikiem systematycznego kształcenia umysłu. Ważna jest znajomość doktryny Kościoła, która wynika ze studiowania Pisma Świętego jako całości, poznawania teologii. Istotne jest, by współczesny głosiciel słowa Bożego nie ograniczał studium do tego, co wydaje się przydatne w praktyce duszpasterskiej, ale otwierał umysł na podstawowe prawdy i zasady ogólne¹⁹⁴. Rzetelna formacja doktrynalna pozwala uporządkować pojęcia i opinie, z jakimi spotyka się współczesny duszpasterz, ocenić ich wartość i znaczenie, a w konsekwencji prowadzić wiernych drogą jasno sformułowanej prawdy¹⁹⁵. Stała formacja głosicieli słowa Bożego powinna przyczynić się do otwartego dialogu z ludźmi dobrej woli, do współpracy ze świeckimi. Kaznodzieje nie mogą „zamykać się w twierdzach swoich budynków kościelnych, plebanii, zakrystii, zacisznych gabinetów, grona bliskich przyjaciół, ukochanej biblioteki i płytoteki”¹⁹⁶.

Formacja kaznodziejska pozwala wychodzić z inicjatywą odpowiedzi na duchowe potrzeby wiernych, bowiem „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości” (NMI 33). We współczesnym przepowiadaniu słowa Bożego, także w środowisku zsekularyzowanym, „trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej »wysokiej miary« zwyczajnego życia chrześcijańskiego” (NMI 30). To wymaga uwzględnienia w stałej formacji kaznodziejskiej zagadnień dotyczących życia duchowego, teologii duchowości. „Przede wszystkim na uwagę zasługuje za-

¹⁹³ J. Twardy, *Rozmodlony kaznodzieja wiarygodnym świadkiem Chrystusa. Wskazania dokumentów Kościoła*, „Anamnesis” 9,2 (2003), s. 94, 95.

¹⁹⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego*, „L'Osservatore Romano” Pol 31,2 (2010), s. 24.

¹⁹⁵ I. Smentek, *Wymagania wobec kapłanów...*, s. 149, 150.

¹⁹⁶ S. Wielgus, *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 41 (2003), s. 24.

gadnienie świętości, skoro przepowiadanie służy budzeniu żywej wiary (por. Rz 10,17)”¹⁹⁷.

Od współczesnego głosiciela słowa Bożego oczekuje się wyczulenia na problemy, które dotyczą wiernych, wsparcia duchowego i rady w rozwiązywaniu tych problemów. Należyte wypełnienie misji przepowiadania staje się obecnie najważniejszą „odповідzią na sekularyzm, liberalizm, postmodernizm, neomarksizm itp. ideologie, które niszczą chrześcijaństwo we współczesnym świecie. Aby misja ta mogła być zrealizowana, współczesny kapłan musi być dobrze wykształcony, kompetentny w podejmowanych zadaniach i przede wszystkim naśladujący Chrystusa w Jego pokorze, ubóstwie, czystości i miłości bliźniego”¹⁹⁸.

Jako podsumowanie niniejszego rozdziału mogą posłużyć słowa papieża Benedykta XVI zawarte w pierwszej części *Jezusa z Nazaretu*: „Prorok ponosi porażkę: jego przesłanie stoi w zbyt jaskrawym kontraście z powszechnymi poglądami i utrwalonymi przyzwyczajeniami. Jego słowa okazały się skuteczne dopiero w następstwie porażki. Ta porażka proroka jak mroczny znak zapytania unosi się nad całą historią Izraela a w pewien sposób ciągle powraca w dziejach ludzkości. W pierwszym rzędzie jest ona także coraz to powtarzającym się dramatycznym losem Jezusa Chrystusa: Jego kresem jest Krzyż. Ale właśnie z Krzyża rodzą się niezliczone owoce”¹⁹⁹. Dlatego mimo dostrzeganych niepowodzeń, odczuwanych porażek, kaznodzieja powinien wciąż odnawiać swoją ufność w przepowiadanie słowa, która opiera się na przekonaniu, że to Bóg pragnie dotrzeć do innych przez niego i że to Bóg „rozciąga swą władzę dzięki ludzkiemu słowu” (EG 136). Najważniejsze jest to, żeby głosiciel słowa Bożego w każdym środowisku i w każdym czasie „umieszczał słowo Boże w centrum własnego życia duchowego, żeby znał dobrze swój lud, żeby rozmyślał nad wydarzeniami czasów, żeby nieustannie starał się rozwijać umiejętności pomagające mu skutecznie przepowiadać, a nade wszystko żeby w swoim ubóstwie duchowym z wiarą przyzywał Ducha Świętego, albowiem to głównie dzięki Niemu serca wiernych otwierają się na tajemnice Boże” (DH 3).

¹⁹⁷ M. Chmielewski, *Teologia duchowości w procesie kształcenia kaznodziejów*, w: *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, Lublin 2006, s. 239.

¹⁹⁸ S. Wielgus, *Kapłan wobec ofensywy...*, s. 25.

¹⁹⁹ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 164.

Rozdział IV

Treść przepowiadania kaznodziejskiego w środowisku zsekularyzowanym

Do najistotniejszych kierunków odnowy przepowiadania słowa Bożego należy systematyczna, dostosowana do potrzeb słuchaczy odnowa głoszonych treści. Chodzi nie tyle o treść konkretnej jednostki kaznodziejskiej, ile o sformułowanie ogólniejszej zasady teologicznej¹. Powszechnie uznaje się, że Pismo Święte jest podstawowym źródłem przepowiadania kaznodziejskiego, a Jezus Chrystus jest jego centrum. Systematycznego rozstrzygnięcia wymaga, co z całego skarbca Bożego objawienia w danej epoce, w konkretnych okolicznościach życia należałoby w szczególniejszy sposób zaakcentować i przybliżyć słuchaczowi².

Braki w kościelnym przepowiadaniu słowa Bożego przyczyniają się do współczesnego kryzysu wiary. Kaznodziejstwo powierzchowne, mało zakorzenione w duchowej głębi ma wpływ na odchodzenie wielu chrześcijan od Kościoła. Dostrzega się w dzisiejszym kaznodziejstwie brak elementów teologii fundamentalnej i podstawowych zasad etycznych, co skutkuje głoszeniem pustym i bez treści³. Mówi się nawet o „laicyzacji” kaznodziejstwa, która polega na tym, że kaznodzieja wykorzystuje słowo Boże jako „przyczynek” do dyskusji, „trampolinę”, od której można się odbić, by skierować się na inny temat z zakresu polityki, historii czy problematyki świeckiej, oderwanej od życia religijnego⁴.

Zdaniem Josha Geniga, w kościelnym głoszeniu słowa Bożego często jeszcze dominuje przepowiadanie charakterystyczne dla epoki modernizmu, a było

¹ G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 145.

² Tenże, *Homiletyka w relacji do teologii pastoralnej*, „*Studia Pastoralne*” 1 (2005), s. 117; W. Przyczyna, G. Siwek, *O metodologii homiletyki*, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 2 (2002), s. 292.

³ R. Biel, *Wewnątrzkościelne źródła osłabienia wiary chrześcijan*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąś, Lublin 2013, s. 83.

⁴ S. Dyk, *Rozmowa z księdzem profesorem Józefem Kudasiewiczem. Stan posługi słowa Bożego w Kościele polskim*, „*Przegląd Homiletyczny*” 5–6 (2001–2002), s. 96.

ono z konieczności bardziej dydaktyczne niż kerygmaticzne⁵. Kaznodziejstwo takie, chcąc dotrzeć do ludzi o mentalności modernistycznej, oderwane jest od życia i reprezentuje jedno z dwóch niewłaściwych sposobów wygłaszania homilii. Pierwszym z nich jest tzw. naukowe podejście do wygłaszania homilii, drugie – Genig nazywa głoszeniem słowa „pełnym Ducha”. W pierwszym przypadku duszpasterz wrywa perykopę przeznaczoną do odczytania na dany dzień z całości orędzia biblijnego i stosuje do jej objaśnienia przede wszystkim narzędzia historyczne, filologiczne i literackie. Konsekwencją jest mowa oderwana od życia słuchaczy, z dużą ilością teologicznych twierdzeń, abstrakcyjnych rozważań doktrynalnych, angażująca umysł, a nie serce słuchaczy. Natomiast kaznodziejstwo „pełne Ducha” wyraża się w dwojaki sposób. Z jednej strony duszpasterz uważa, że Duch Święty go poprowadzi i polega na własnej, często utożsamianej z Duchem Świętym, zdolności oczarowania słuchaczy i skupia uwagę bardziej na sobie niż na osobie Jezusa Chrystusa. Z drugiej, przeciwnej strony, dominuje tendencja do głoszenia słowa doskonałego pod względem teologicznym, ale bez dbałości o atrakcyjność i stosowania zasad retoryki. To powoduje zamknięcie się słuchacza na głoszone słowo. Współczesny kaznodzieja musi być świadomy kontekstu kulturowego, w jakim przemawia. Tylko wtedy słuchacze mogą „usłyszeć” Jezusa teraz przemawiającego do nich. Takie głoszenie słowa Bożego ma na celu doświadczenie przez słuchaczy „uczestnictwa w życiu Boga za pośrednictwem osoby Jezusa Chrystusa, który sam żyje, przemawia i działa w Kościele i dla Kościoła jako sakrament – sakrament najważniejszy i pierwotny. Najkrócej rzecz ujmując, nasz cel to jedność z Chrystusem. Kiedy bowiem jesteśmy z Nim zjednoczeni w pełni, puste obietnice nowoczesności przestają nas boleć”⁶.

Mankamentem, wciąż jeszcze dostrzegalnym we współczesnym kaznodziejstwie, jest ubieranie prawdy Bożej w precyzyjne słowne formuły, dogmatyczne definicje i uczenie wiary poprzez opanowanie prawd katechizmowych⁷. Tymczasem zamiast koncentrować się na odpowiedziach, kaznodzieja powinien uczyć stawiać pytania. Zdaniem Paula Michaela Zulehnera, kaznodzieje często „odpowiadają na pytania, których nikt nie zadaje, podczas gdy na tematy, które ludzi rzeczywiście nurtują, nie mówią nic”⁸.

Treść przepowiadania słowa Bożego korzystnie oddziałuje na słuchaczy, gdy przekaz jest zrozumiały, rzeczowy, posiada wartość informacyjną i orientacyj-

⁵ J. Genig, *Kaznodziejstwo w postmodernistycznym świecie*, „Pastores” 64,3 (2014), s. 44.

⁶ Tamże, s. 50.

⁷ Tomasz Halik ostrzega, że w Kościele „zamiast dramatycznych opowieści Pisma, wzywających do ciągle nowych przemyśleń i inspirujących oryginalne czyny niedorzecznej miłości [...], przedkładany jest nam – w formie katechizmów i logicznie uporządkowanych podręczników dogmatyki i moralności – przejrzysty rozkład jazdy, któremu trzeba się podporządkować, a przede wszystkim wciąż tak samo się nim kierować, jeśli mamy uniknąć katastrofy” – T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, Kraków 2011, s. 130.

⁸ P.M. Zulehner, *Schronienie dla duszy. Ćwiczenia duchowe dla niezbyt pobożnych*, Poznań 2006, s. 5.

ną dla słuchacza oraz jest rzetelny. Żeby słuchacz mógł zrozumieć i naprawić swoje błędy, skorygować swój stosunek do Boga, siebie i innych, w słowie kaznodziei powinien otrzymać prawdziwy, zgodny z objawieniem wizerunek Boga jako Miłości, Mądrości, Prawdy i Sprawiedliwości. Wówczas uniknie się treści jednostronnej, zniekształconej przez imaginację, ignorancję i problemy osobiste kaznodziei⁹.

Problemem duszpasterskim w środowiskach zsekularyzowanych jest nie tylko utrata przez Kościół monopolu na religię. Prawie zupełnie zanikła znajomość podstawowych prawd wiary. Modą stało się również kwestionowanie głównego przesłania Ewangelii¹⁰. Współczesny kaznodzieja musi uczyć się sztuki przepowiadania w społeczeństwie pluralistycznym, nie może jednak się dyspensować od głoszenia prawdy Ewangelii. Oznacza to konieczność unikania zobojętniałego relatywizmu z jednej strony, a z drugiej – zatwardziałego fundamentalizmu¹¹. Tylko taki kaznodzieja będzie trafiał do chrześcijan zlaicyzowanych, przemawiając do nich z wielkim taktem i cierpliwością, a jednocześnie z treścią, która rozjaśni ich życie autentycznym słowem Bożym¹². Do tego wskazane jest systematyczne pogłębianie wiedzy, zwłaszcza z zakresu psychologii, filozofii i komunikacji społecznej¹³. W niniejszym rozdziale podjęte zostanie zagadnienie treści przepowiadania kaznodziejskiego w środowisku zsekularyzowanym. Punktem wyjścia będzie omówienie tradycyjnych treści przepowiadania kaznodziejskiego, następnie wskazane zostaną szczególne akcenty treściowe przepowiadania kaznodziejskiego w środowisku zsekularyzowanym. W ostatniej części rozdziału przedstawione zostaną poszczególne okoliczności wpływające na treść głoszonego słowa.

⁹ Zrozumiałość wiąże się z prostym formułowaniem myśli, przejrzystym uporządkowaniem materiału, rozróżnianiem między tym, co istotne, a tym, co nieistotne, odpowiednią zwięzłością. Rzeczowość przekazu treści polega na obiektywnym, wolnym od uprzedzeń, emocji i manipulacji informowaniu o danym problemie. W rzetelnym informowaniu wyraża się szacunek do słuchacza i do jego, czasami odmiennego, punktu widzenia. Wartość informacyjną ma przekaz, który uwzględnią życiową sytuację słuchacza, jego zapotrzebowanie na treści religijne, zdolności do ich przyjęcia i zrozumienia. Przekaz taki powinien dostarczać słuchaczowi prawd i norm wartościowych dla niego, odpowiedzi na problemy i dylematy, które dręczą sumienie, zajmują umysł, komplikują życie – zob. W. Chaim, *Kaznodzieja jako terapeuta*, w: *Sluga słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 171–173.

¹⁰ M. Herbst, *Wie sollen wir denn heute noch predigen? Plädoyer für eine Homiletik in der Postmoderne*, w: *Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium*, red. M. Reppenhagen, Neukirchen-Vluyn 2010, s. 210–212.

¹¹ R. Biel, *Kościół Wielkiej Soboty. Paschalna wizja Kościoła w ujęciu kardynała Kurta Kocha*, Tarnów 2012, s. 438.

¹² J. Kudasiwicz, *Kim winien być kaznodzieja XXI wieku?*, w: *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, Lublin 2006, s. 53.

¹³ Zob. W. Turowski, *Kilka słów o tożsamości kaznodziei: homiletyczna refleksja po lekturze „Lineamenta” przed XII Zwyczajnym Zgromadzeniem Ogólnym Synodu Biskupów*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 25 (2007), s. 176–179.

1. Tradycyjne treści przepowiadania kaznodziejskiego

Treść przepowiadania kaznodziejskiego jest stała i niezmienna. Przepowiadanie słowa Bożego współczesnym słuchaczom nie jest głoszeniem treści nowych. Istota Ewangelii pozostaje niezmienna, bowiem jest ona nadal dobrą nowiną przekazaną przez Boga. I tak w przepowiadaniu słowa Bożego zawsze należy uwzględniać niezmienną Ewangelię oraz aktualne życie Kościoła i teologię, która stanowi właściwą interpretację objawionego słowa Bożego. Treścią przepowiadania słowa Bożego jest dobra nowina o Jezusie Chrystusie Panu i Zbawicielu, a ujmując szerzej – objawienie Boże oraz problemy egzystencjalne człowieka, a zatem głoszenie słowa Bożego czerpie swoją treść z Biblii i obserwacji świata, w którym żyje i tworzy współczesny człowiek. Przed kaznodzieją stoi zadanie przekazywania prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego. Zdaniem Benedykta XVI, treść przepowiadania kaznodziejskiego „należy czerpać w sposób pewny z Magisterium w oparciu o cztery »filary« określone przez Katechizm Kościoła katolickiego i niedawno ogłoszone Kompendium, a więc: wyznanie wiary, celebrowanie misterium chrześcijańskiego, życie w Chrystusie, modlitwa chrześcijańska” (SCA 46). Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* zaznacza, że centrum głoszonego orędzia jest „Bóg, który objawił swoją ogromną miłość w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym” (EG 11). Jednocześnie papież Franciszek potwierdza soborową zasadę, która mówi, że drugorzędnym przedmiotem przepowiadania kaznodziejskiego są problemy egzystencjalne współczesnych ludzi oraz sprawy świata. Dla papieża kaznodzieją jest człowiekiem, który słucha ludu oraz zna jego problemy, człowiekiem kontemplującym Chrystusa, a także kontemplującym lud (EG 154). Bardzo bogata panorama problemów, z którymi boryka się człowiek, problemów z samym sobą, z drugim człowiekiem, wspólnotą ludzką i wspólnotą Kościoła zarysowana przez papieża stanowi swoistą instrukcję dla współczesnych głosicieli słowa Bożego, a jednocześnie wskazuje na doskonale rozeznanie papieża Franciszka w otaczającej nas rzeczywistości¹⁴.

1.1. Kaznodziejska wierność Bogu i człowiekowi

W głoszeniu słowa Bożego obowiązuje zasada wierności Bogu i wierności człowiekowi. Przepowiadanie kaznodziejskie jest wierne Bogu, czerpiąc z biblijnego źródła, a chcąc być wierne człowiekowi, powinno słowo Boże

¹⁴ L. Szewczyk, *Treść przepowiadania kaznodziejskiego według adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium”*, „Studia Pastoralne” 10 (2014), s. 350.

dostosować do konkretnych warunków życia słuchaczy¹⁵. Konstytucja Soboru Watykańskiego II o Bożym objawieniu wskazuje na konieczność nieustannego czerpania w przepowiadaniu słowa Bożego ze skarbcza biblijnego. Pismo Święte, jako słowo samego Boga, jest źródłem zbawczej wiary, która rodzi się ze słuchania (Rz 10,17). Słowo Boże, poświadczone w Biblii i głoszone przez Kościół, pełni fundamentalną rolę w zbawczym posłannictwie Kościoła i doprowadza do spotkania z Chrystusem w wierze. Kościół zawsze czcił Pismo Święte i uważa je za najwyższe prawidło swej wiary. Jest ono natchnione przez Boga i przekazuje niezmiennie Jego słowo, a ustami proroków i apostołów rozbrzmiewa głos Ducha Świętego. W Piśmie Świętym Bóg spotyka się ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi dialog. Skoro Pismo Święte ma tak ogromne znaczenie dla Kościoła, to rzeczą konieczną jest, aby całe nauczanie kościelne kierowało się nim i żywiło (KO 21). To właśnie do kaznodziejstwa odnoszą się bezpośrednio słowa z Konstytucji o Bożym objawieniu: „Tym samym słowem Pisma skutecznie żywi się oraz święcie umacnia także posługa słowa, to jest kaznodziejstwo” (KO 24). Na Pismo Święte, jako fundamentalne źródło przepowiadania słowa Bożego, wskazuje także *Katechizm Kościoła katolickiego*. Dokument ten stwierdza, że Pismo Święte przyczynia się do rozwoju posługi słowa i umacnia wiarę wyznawców Chrystusa (KKK 132, 1100 i 1154).

Konieczność zachowania wierności Pismu Świętemu w przepowiadaniu kaznodziejskim akcentuje papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*. Papież przypomina, że Kościół, posyłając głosicieli Ewangelii, wkłada w ich usta słowo zbawienia i wysyła ich do przepowiadania. Głosiciele słowa Bożego, desygnowani przez Kościół, mają przepowiadać nie samych siebie ani swoje pomysły, ale głosić Ewangelię (EN 15). Samo Pismo Święte nie jest źródłem zbawienia, gdyż jedynym i prawdziwym zbawieniem jest Jezus Chrystus. Pismo Święte, będąc jednak słowem Boga, świadectwem Jego zbawczej woli, jest środkiem zbawienia, budzi bowiem i umacnia wiarę, stając się przez to źródłem łączności z Bogiem. Bóg, poprzez swoje słowo, nawiązuje dialog z ludźmi, wzywa ich do odpowiedzi i kształtuje wspólnotę Kościoła (KO 17).

Pismo Święte to nie tylko opis tego, co czynił i czego nauczał Chrystus. Jest to rzeczywiste słowo samego Boga, które pełni swej mocy zyskuje w bezpośredniej proklamacji podczas sprawowania liturgii. W przyjęciu słowa Bożego nie wystarczy fakt, że jest ono napisane i czytane. Można wyróżnić trzy stopnie w procesie wypowiadania słowa Bożego. Pierwszym stopniem jest Słowo wypowiedziane w łonie Trójcy Świętej, drugi polega na tym, że Logos, Słowo Boga, staje się elementem dialogu Boga ze światem i człowiekiem. Trzeci stopień to dalszy ciąg Bosko-ludzkiego dialogu, to zwiastowanie objawione i wcielo-

¹⁵ Tenże, *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009, s. 255; Zob. H. Simon, *Bosko-ludzki wymiar kazania*, „Współczesna Ambona” 14,4 (1986), s. 118–135.

nego Słowa Bożego, to przepowiadanie słowa Bożego w Kościele. Rozpoczęty przez objawienie dialog jest kontynuowany przez kaznodzieję w imieniu Boga. Słowo Boże dociera do człowieka poprzez człowieka, jest słowem Boga zawartym w słowie człowieka¹⁶.

Bóg przemawia do człowieka w Piśmie Świętym na dwa sposoby: przez czyny i przez słowa. „Obie te postaci słowa Bożego są ze sobą wewnętrznie powiązane, implikują się i wzajemnie się uzupełniają. Czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą (por. KO 2). Różnica, jaka między nimi zachodzi, jest taka, że czyn mówi więcej o istnieniu Boga i Jego naturze, a słowo bardziej ukazuje związek człowieka z Bogiem, który »pragnie uczynić go uczestnikiem boskiej natury« (KO 2)»¹⁷.

Właściwemu odczytaniu treści biblijnych służą zasady współczesnej hermeneutyki biblijnej. Na ich zastosowanie w katolickim przepowiadaniu wpłynęły pozytywne rezultaty oraz doświadczenie homiletów protestanckich. Decydujące jednak znaczenie miała encyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu*¹⁸ oraz adhortacja apostołska Benedykta XVI *Verbum Domini*¹⁹.

Hermeneutyka biblijna podaje zasady właściwego tłumaczenia Pisma Świętego. Są to zasady literackie, stosowane przy interpretacji każdego dzieła literackiego, i zasady teologiczne, stosowane tylko przy wyjaśnianiu Biblii jako księgi natchnionej. Zasady literackie proponują uwzględnianie wyłącznie tekstu oryginalnego i zweryfikowanego krytycznie, bowiem tylko tekst oryginalny jest natchniony, a nie jego tłumaczenia. Do zasad literackich zalicza się również: „wyjaśnianie perykop biblijnych w świetle kontekstu gramatycznego i psychologicznego; uwzględnianie miejsc paralelnych, w których powtarzają się te

¹⁶ Zob. S. Czerwik, *Słowo Boże w liturgii*, „Collectanea Theologica” 37,4 (1967), s. 67–69.

¹⁷ W. Przyczyna, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2013, s. 73.

¹⁸ Hermeneutyka biblijna to nauka zajmująca się interpretacją tekstów Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Hermeneutyka biblijna różni się od egzegezy biblijnej, która też wyjaśnia teksty biblijne: hermeneutyka podaje bowiem zasady teoretyczne, natomiast egzegeza stosuje te zasady w praktyce do konkretnych tekstów (perykop biblijnych). „Hermeneutyka biblijna różni się także od teologii biblijnej: hermeneutyka bowiem nie wychodzi poza teksty biblijne, podczas gdy teologia porządkuje te teksty w kategoriach teologicznych. [...] Hermeneutyka jest niejako progiem, który trzeba przekroczyć, aby dostać się na teren naukowej analizy Biblii” – J. Chmiel, *Hermeneutyka biblijna i magisterium Kościoła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 31,3 (1978), s. 248.

¹⁹ „Właściwa interpretacja tekstów świętych domaga się jednej hermeneutyki, którą komplementarnie realizują egzegeza historyczna i egzegeza teologiczna. Postulowana komplementarność interpretacji unika łatwego fideizmu, skutkującego biblijnym fundamentalizmem, i podobnie odrzuca pozbawiony wiary racjonalizm, natomiast wprowadza do badań biblijnych egzegezę historyczno-teologiczną” – S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary*, „The Biblical Annals” 2,1 (2012), s. 221. Szerzej zob. M. Chrostowski, *Katolicka hermeneutyka biblijna w świetle adhortacji apostołskiej „Verbum Domini” Ojca Świętego Benedykta XVI*, „Collectanea Theologica” 81,2 (2011), s. 5–23.

same wyrazy (paralelizm leksykalny) lub te same treści (paralelizm rzeczowy); znajomość gatunków literackich, czyli form pisania używanych przez ludzi w danym miejscu i epoce dla wyrażenia tego, co zamierzali przekazać, oraz znajomość okoliczności kompozycji dzieła (wykształcenie, kultura, psychika autora, epoka, w jakiej żył, cel dzieła i adresaci)”²⁰.

Zasady teologiczne wynikają ze specyfiki tekstu biblijnego. Trzeba zatem uwzględnić w nich interpretację Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, do którego należy troskliwe czuwanie nad słowem Bożym i wyjaśnianie go (KO 12). Wyrazem żywej Tradycji Kościoła jest także interpretacja tekstów biblijnych ojców Kościoła. Należy ją uznać za obowiązującą, gdy jest powszechna i dotyczy spraw wiary i moralności. Zasada „analogii wiary” głosi konieczność zharmonizowania interpretacji z kompleksem prawd objawionych, nauczanych przez Kościół²¹. Kolejna zasada teologiczna głosi, iż zadaniem interpretatora jest wyjaśnianie przede wszystkim prawdy dotyczącej zbawienia oraz komentowanie poszczególnych tekstów w kontekście historii zbawienia, zgodnie z soborową zasadą, iż „księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia” (KO 11)²².

Brak stosowania tych zasad może przyczynić się do niewłaściwej interpretacji Pisma Świętego i do głoszenia przez kaznodzieję swoich własnych poglądów. Przed takim niebezpieczeństwem przestrzegał Paweł VI, domagając się od kaznodziejów „absolutnej wierności” Pismu Świętemu (EN 15). Jeszcze dobitniej myśl tę wyraził Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis*: „Dlatego przede wszystkim sam kapłan powinien rozwijać wielką osobistą zażyłość ze Słowem Bożym [...]. Kapłan powinien być pierwszym »wierzącym« w Słowo, w pełni świadomym, że słowa jego posługi nie są »jego«, lecz należą do Tego, który go posłał. Nie jest on panem słowa: jest jego sługą. Nie jest jedynym posiadaczem tego słowa: jest dłużnikiem Ludu Bożego [...]. Głosi słowo jako

²⁰ W. Przyczyna, *Homilia pięćdziesiąt lat...*, s. 72.

²¹ Żadna interpretacja tekstu biblijnego nie może pozostawać w sprzeczności z tymi prawdami, ponieważ wypływają one z tego samego źródła. W miejscach zawiłych należy się odwołać do reguły wiary oraz należy uwzględnić jedność całej Biblii. Według Konstytucji o Bożym objawieniu to Bóg, który jest sprawcą natchnienia i autorem ksiąg obydwu Testamentów, „mądrze rozporządził, aby Nowy Testament był ukryty w Starym, Stary zaś aby w Nowym znajdował wyjaśnienia” (KO 16).

²² Zob. J. Kudasiewicz, *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1986, s. 107–114; J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009, s. 101–120. *Dyrektorium Homiletyczne*, wydane przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w 2014 roku, odwołując się do *Katechizmu Kościoła katolickiego* przypomina o trzech zasadach interpretacji Pisma Świętego: 1. Zwracać uwagę przede wszystkim na „treść i jedność całego Pisma Świętego” (KKK 112); 2. Czytać Pismo Święte w „żywej Tradycji całego Kościoła” (KKK 113); 3. Uwzględniać „analogię wiary”. Przez „analogię wiary” rozumiemy spójność prawd wiary między sobą i w całości planu objawienia (KKK 114). „Te zasady służą interpretacji Pisma Świętego w każdych okolicznościach” (DH 17).

»sługa«, uczestnicząc w urzędzie prorockim Chrystusa i Kościoła. Toteż aby zagwarantować sobie i wiernym, że przekazuje całą Ewangelię, kapłan jest wezwany do pielęgnowania szczególnej wrażliwości, miłości i otwarcia wobec żywej Tradycji Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego: nie są one bowiem słowu obce, ale służą jego właściwej interpretacji i strzegą jego prawdziwego sensu” (PdV 26). A bycie sługą słowa powinno być dla współczesnego kaznodziei tytułem chwały²³.

Pismo Święte zawiera treści zbawcze, a kaznodzieja, korzystając z tego bogatego skarbcza, powinien dołożyć wszelkich starań, aby doprowadzić do spotkania Boga z człowiekiem. Cenną sugestią o sposobie wykorzystania tekstów biblijnych w przepowiadaniu kaznodziejskim zawiera dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*. Zachęca on kaznodziejów, żeby w wyjaśnianiu tekstów biblijnych nie wchodzili niepotrzebnie we wszystkie szczegóły. „Najbardziej wskazanym byłoby wydobyć z przeczytanych tekstów to, co może stanowić pewne światło dla wiary i stymulować doskonalenie życia chrześcijańskiego, tak zbiorowego, jak indywidualnego. Przedstawiając tego rodzaju treści, nie należy zaniedbywać aspektów aktualizacji oraz inkulturacji [...]. Tu też trzeba się kierować określonymi wskazaniem hermeneutycznymi. Brak odpowiedniego przygotowania w tym względzie może się w ten sposób zemścić, że ulegniemy pokusie rezygnacji z pogłębienia lektury tekstów biblijnych, ograniczając się do jałowego moralizowania albo do mówienia o problemach dzisiejszych bez odwoływania się do słowa Bożego” (IBK 4.C.2).

Wierne Bogu przepowiadanie kaznodziejskie powinno być także podporządkowane Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, którego zadaniem jest strzec słowa Bożego, przekazywać je oraz wiernie wyjaśniać (KO 10; KKK 84–88). Pismo Święte, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła są z sobą ściśle związane, tak że „jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie razem, każde na swój sposób, pod wpływem jednego Ducha Świętego skutecznie przyczyniają się do zbawienia dusz” (KO 10). Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym poucza: „Święta Tradycja zatem i Pismo Święte ściśle łączą się z sobą i przenikają. Obydwa bowiem wypływają z tego samego Bożego źródła, zespala się jakby w jedno i zmierzają do jednego celu. [...] Toteż i Pismo Święte, i Tradycję należy przyjmować z jednakowym pietyzmem i otaczać taką samą czcią” (KO 9)²⁴. Pismo Święte należy badać i wykladać „pod opieką świętego Urzędu Nauczycielskiego” (KO 23) i jemu też powinien ten wykład być wierny (EN 43).

²³ J. Kudasiewicz, *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości biblijnej*, Lublin 2011, s. 294.

²⁴ Według *Kodeksu prawa kanonicznego* posługa słowa „winna się opierać na Piśmie Świętym, Tradycji, liturgii, Nauczycielskim Urzędzie i życiu Kościoła [...]” (KPK 760).

Kaznodzieja, który chce być wierny objawieniu Bożemu przekazywanemu przez Kościół, musi konfrontować swoje przepowiadanie z nauką *Katechizmu Kościoła katolickiego*. Wówczas przedstawi on nauczanie Pisma Świętego, żywej Tradycji i autentycznego Urzędu Nauczycielskiego i umożliwi słuchaczom poznanie misterium chrześcijańskiego oraz przyczyni się do ożywienia wiary Kościoła (KKK 7). W świetle *Katechizmu Kościoła katolickiego*, który w stosunku do Pisma Świętego pełni rolę hermeneutyczną, należy interpretować, wyjaśniać i aktualizować tekst biblijny (KKK 8)²⁵.

Samo odczytanie kerygmatu Pisma Świętego przy pomocy zasad hermeneutyki biblijnej w trakcie przepowiadania słowa Bożego jest niewystarczające. Kaznodzieja musi słuchaczom ukazać, co Pismo Święte chce powiedzieć współczesnemu człowiekowi. Konieczne jest też dostosowanie odwiecznej prawdy Ewangelii do konkretnych warunków życia odbiorców (DK 4). Kościół, od początku swej historii, starał się objaśniać Pismo Święte kategoriami pojęć filozoficznych, aby w miarę możliwości uczynić Ewangelię zrozumiałą dla ogółu wiernych i dostosowywać głoszone słowo Boże do możliwości percepcyjnych słuchaczy²⁶. Kaznodzieje mają wsłuchiwać się w różne głosy współczesności, by je rozumieć i tłumaczyć oraz osądzać w świetle słowa Bożego. W ten sposób prawda objawiona będzie głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana (KDK 44). Według współczesnego, zwłaszcza posoborowego, nauczania Kościoła, treści objawienia Bożego dotyczące zbawienia są pierwszorzędnym przedmiotem przepowiadania słowa Bożego. Przedmiotem drugorzędnym są problemy egzystencjalne współczesnych ludzi oraz sprawy świata, które należy przedstawiać w świetle Chrystusowym (KDK 10).

²⁵ S. Dyk, *Homilijny przekaz prawd wiary*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16,1 (2008), s. 83.

²⁶ W dostosowywaniu głoszonego słowa Bożego do możliwości percepcyjnych słuchaczy duże znaczenie odgrywa akomodacja biblijna. O konieczności akomodacji treści biblijnych do potrzeb współczesnego odbiorcy mówią prawie wszystkie posoborowe dokumenty Kościoła (EI 59; EN 43; CaT 46). Akomodacja jest to funkcjonalne przystosowanie się podmiotu do środowiska. Akomodacja w teologii to dostosowanie formy przepowiadania Ewangelii oraz naukowej systematyzacji treści objawienia do mentalności odbiorców, w zależności od rozwoju zmienności prądów umysłowych w różnych czasach i kulturach (KDK 4,44) – zob. A. Nossol, *Akomodacja w teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1989, kol. 241, 242; tenże, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978, s. 50–55. Akomodacja biblijna to przystosowanie przepowiadania treści objawienia, jako słowa Bożego Starego i Nowego Testamentu, do mentalności odbiorców. Zaś akomodacja tekstu biblijnego to zastosowanie słów Biblii do osób, rzeczy, sytuacji różnych od tych, które chciał oznaczyć autor natchniony. Józef Kudasiewicz wymienia akomodację rzeczywistą, gdzie tekst biblijny zachowuje swój pierwotny sens, oraz akomodację werbalną, gdzie pierwotny sens zostaje zatracony i która często sprowadza się do zwykłej gry słów – zob. J. Kudasiewicz, *Akomodacja tekstu biblijnego*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1989, kol. 244–245; J. Szłaga, *Akomodacja biblijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1989, kol. 242–244.

Pismo Święte, podejmując tematy związane z życiem człowieka i jego problemami, dotyka egzystencjalnej sytuacji ludzi na każdym etapie historii. Jest ono nie „jakąś abstrakcyjną prawdą, lecz słowem Bożym, skutecznym, niosącym zbawienie”²⁷. Postulat wiązania słowa Bożego z życiem słuchaczy wypływa z samego centrum księgi Pisma Świętego, które jest jednocześnie najlepszym przykładem tego „wiązania”. To słowo Boże jest lampą dla naszych stóp i światłem na ścieżce naszego życia (Ps 119,105). Ta „zakorzeniona w starotestamentalnej tradycji posługa słowa zawsze starała się uwzględniać problemy życia słuchaczy, czyli być wierną człowiekowi”²⁸. Pismo Święte jest zapisem ludzkich doświadczeń interpretowanych słowem Bożym, a nie zbiorem abstrakcyjnych idei czy teoretycznych zasad postępowania. Słowo Boże poucza także współcześnie, odwołując się do konkretnych przykładów, że właściwie przeżyte ludzkie doświadczenie staje się miejscem spotkania Boga²⁹.

Głosiciel słowa Bożego powinien dążyć do poznania drugiego człowieka oraz w swoim przepowiadaniu uwzględnić ludzką egzystencję i środowisko, w którym żyje człowiek uwikłany w sprawy świata, poszukujący sensu swojego życia (KDK 2–22). Jednym z głównych zadań stojących przed kaznodziejstwem jest ukazywanie ponadczasowego orędzia o zbawieniu, jako dobrej nowiny dla współczesnego człowieka, czyli powiązanie kerygmatu biblijnego z życiem słuchaczy³⁰. Cenna sugestia na ten temat znajduje się w adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi*: „Ewangelizacja wiele traci na swej mocy i wpływie, jeśli nie uwzględni charakteru ludzi, do których się zwraca, jeśli nie posługuje się ich językiem, znakiem i obrazami, jeśli nie odpowiada na stawiane przez nich pytania, jeśli wreszcie nie dotyczy i nie porusza ich rzeczywistego sposobu życia” (EN 63).

Papież Franciszek w adhortacji apostoelskiej *Evangelii gaudium* dostrzega konieczność podejmowania w przepowiadaniu kaznodziejskim problemów egzystencjalnych współczesnych ludzi, które należy przedstawiać w świetle

²⁷ W. Przyczyna, *Homilia pięćdziesiąt lat...*, s. 74.

²⁸ G. Siwek, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, Kraków 2007, s. 53.

²⁹ Na terenie Polski w przepowiadaniu homilijnym dominuje jeszcze tzw. model egzystencjalno-dialogiczny (nazywany często polskim modelem kompozycji homilii), który przewiduje trójfazowy rozwój homilii. Model ten często określany jest mianem: „Doświadczenie życiowe – To mówi Pan – Życie chrześcijańskie”. Konsekwentna realizacja tego modelu powinna przekonać, że głoszone słowo Boże ma być „światłem” rozświetlającym ludzkie doświadczenia oraz „lampą” ułatwiającą kroczenie drogami życia – zob. tamże, s. 54–56; tenże, *Przepowiadać skutecznie. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992, s. 76.

³⁰ L. Szewczyk, *Treść przepowiadania kaznodziejskiego według...*, s. 345, 346. Do ważnych problemów nurtujących współczesnych ludzi Konstytucja duszpasterska o Kościele zalicza sprawy: małżeństwa i rodziny (47–52), kultury (53–62), życia gospodarczo-społecznego (63–72), życia wspólnoty politycznej (73–76) oraz zagadnienia wojny i pokoju (77–83), a także rozwijania wspólnoty międzynarodowej (84–89). Przepowiadanie słowa Bożego powinno uwzględniać „znaki czasu” (KDK 4). Należą do nich: wolność religijna (DWR 15), rozwój i odnowienie liturgii (KL 43), przemiany społeczne, gospodarcze i kulturowe (KDK 4).

Chrystusowym. Kaznodzieja – zdaniem papieża – powinien słuchać ludu, aby odkrywać to, co wierni powinni usłyszeć. „W ten sposób odkrywa on »pragnienia, bogactwa i ograniczenia, sposoby modlenia się, kochania, patrzenia na życie i świat – to wszystko, co wyróżnia daną społeczność ludzką«, zwracając uwagę »na konkretny lud z jego znakami i symbolami, i odpowiadając na pytania, jakie stawia«” (EG 154). Następnie papież zachęca do powiązania przesłania tekstu biblijnego z ludzką egzystencją, z tym, czym ludzie żyją, z doświadczeniami, które potrzebują Bożego światła. To powinno być głęboko religijną i duszpasterską troską każdego kaznodziei, który posiadając duchową wrażliwość, stara się odczytywać przesłanie Boże w codziennych wydarzeniach. Taka postawa kaznodziei przekracza zdecydowanie poszukiwanie treści tylko nowych i ciekawych, a jest odkrywaniem tego, co Bóg pragnie powiedzieć w określonych okolicznościach. „Tak więc przygotowanie kazania przemienia się w dokonywanie ewangelicznego rozeznania, w którym człowiek – w świetle Ducha – stara się rozpoznać Boże wezwanie, rozbrzmiewające w określonej sytuacji historycznej. Również w niej i przez nią Bóg wzywa wierzących” (EG 154). Kaznodzieja – zdaniem papieża – w głoszeniu słowa Bożego powinien odwoływać się do częstych ludzkich doświadczeń, takich jak „radość z ponownego spotkania, rozczarowanie, lęk przed samotnością, współczucie wobec cierpienia drugiego człowieka, niepewność odnośnie do przyszłości, niepokój o osobę bliską [...]. Można nawiązać do jakiegoś faktu, aby słowo mogło zabrznieć z mocą, wzywając do nawrócenia, do adoracji, do konkretnych postaw braterstwa i służby itd., ponieważ czasem pewne osoby z przyjemnością słuchają komentarzy na temat rzeczywistości, ale kwestionują, że odnoszą się do nich samych” (EG 155). Jednocześnie należy unikać odpowiedzi na pytania, których nikt nie stawia, oraz przedstawiania przeglądu aktualnych wydarzeń w celu wzbudzenia zainteresowania. Zachęca również kaznodziejów do większej wrażliwości, by potrafili rozpoznać, co głoszone słowo ma wspólnego z rzeczywistością życia słuchaczy (EG 155). Przedłożony przez papieża Franciszka katalog zagadnień egzystencjalnych współczesnego człowieka dotyka problemów związanych z tożsamością jego samego oraz jego relacji ze wspólnotą, w której żyje, również ze wspólnotą Kościoła, a także jego stosunku do otaczającego świata. Te wszystkie zagadnienia powinny być również przedmiotem wypowiedzi kaznodziejskiej współczesnych głosicieli słowa Bożego (EG 155)³¹.

Szczególną wartość ma przepowiadanie kaznodziejskie, „które wyrasta z osobistego doświadczenia głosiciela, z jego spotkania ze słowem Bożym zawartym zarówno na kartach Pisma Świętego, jak też odkrywanym w codziennym życiu, zwłaszcza w sytuacjach granicznych”³². Dlatego kaznodzieja

³¹ L. Szewczyk, *Treść przepowiadania kaznodziejskiego według...*, s. 345, 346.

³² H. Sławiński, *Homilia wprowadzaniem w doświadczenie Boga a kontekst sekularyzmu*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 124, 125.

powinien coraz lepiej poznawać swoich słuchaczy, a szczególnie tych, którzy oddalają się od Boga i Kościoła, powinien poznać ich argumentację i motywację, co pozwoli mu skuteczniej przeciwstawiać się dechrystianizacji³³.

Niewłaściwe ze strony kaznodziei jest narzucanie słuchaczom osobistego, często stronniczego, spojrzenia na aktualne problemy oraz skupianie się wyłącznie na negatywnych cechach postmodernistycznej rzeczywistości³⁴. W procesie przekazu wiary należy uwzględnić przede wszystkim aktualny stosunek adresatów do wiary³⁵. Dlatego kaznodzieje powinni „mieć świadomość tego, co ich wierni oglądają w telewizji, jakiego rodzaju muzyki słuchają, jakimi stronami internetowymi się interesują i jakie filmy ich absorbują. Odniesienia do tych coraz bardziej popularnych przejawów kultury – które czasami zaskakują obfitością motywów religijnych – mogą być skutecznym sposobem rozbudzenia zainteresowania tych, którzy są na obrzeżach wiary” (PMW 87).

1.2. Właściwe proporcje w głoszeniu prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego

Przepowiadanie słowa Bożego jest miejscem przekazywania treści wiary oraz prowadzenia wiernych do udziału w tajemnicy Chrystusa, co powinno być związane z wewnętrzną przemianą słuchaczy słowa Bożego. Wymaga to zmiany sposobu myślenia, burzenia postaw i zachowań niezgodnych z duchem Chrystusa, wywoływania postaw prawdziwie chrześcijańskich i wprowadzenia odnowionego porządku życia moralnego u słuchaczy³⁶.

Konieczność głoszenia zasad życia chrześcijańskiego wynika z analizy kulturowo-etycznej współczesnego świata, który w wielu wymiarach jest jeszcze daleko od Ewangelii, zasady życia chrześcijańskiego traktuje jako coś kruchego i zmiennego, a współczesne zjawisko relatywizmu moralnego stało się problemem dla ewangelizacji Kościoła³⁷. Przekonanie o konieczności łączenia w życiu chrześcijańskim wiary i postępowania posiada mocne uzasadnienie biblijne. Sam Jezus wypowiada się jednoznacznie: „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowuj przykazania” (Mt 19,17); „Nie każdy, który mówi Mi: »Panie, Panie!«, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest

³³ J. Twardy, *Homilia jako antidotum na dechrystianizację*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 141.

³⁴ R. Hajduk, *Ewangelia na forum świata: od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 2013, s. 37.

³⁵ D. Lipiec, *Eklezjologiczne podstawy przekazu wiary chrześcijańskiej*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąś, Lublin 2013, s. 186.

³⁶ L. Szewczyk, *Zagadnienia moralne w wypowiedzi kaznodziejskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37,2 (2004), s. 50.

³⁷ Z. Sidel, *Pareneza homilijna w polskim przepowiadaniu posoborowym. Studium homiletyczne w świetle „Kazań świętokrzyskich” okresu Wielkiego Postu*, Lublin 2013, s. 12, 13.

w niebie” (Mt 7,21). Święty Jakub mocno rozwija wątek dotyczący związku wiary z uczynkami i stawia – aktualne w każdym czasie – pytanie: „Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków?”, a następnie konkluduje: „Wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie” (Jk 2,17).

W Biblii nakazy moralne wyprowadzane są zawsze ze zbawczego działania Boga, to znaczy wymagania, które stawia Bóg człowiekowi, są zawsze poprzedzone doświadczeniem zbawczego działania. W Starym Testamencie zobowiązania etyczne Dekalogu występują bezpośrednio po historiozbawczym prologu (Wj 20,2), w którym mowa jest o działaniu zbawczym Boga; ta odpowiedź ludu na zbawczy czyn Boga ma charakter wolny (Wj 20,3-17; Pwt 11,26-32). W nauczaniu Jezusa imperatywy moralne były poprzedzone głoszeniem nadejścia królestwa Bożego (Mk 1,15). „Z przyjściem Chrystusa wypełnił się czas i przybliżyło się panowanie Boga; uzdrowienia chorych, wypędzanie złych duchów, wskrzeszanie umarłych były znakami nadejścia królestwa Bożego i zbawienia. Dopiero z rzeczywistości dokonującego się zbawienia wyprowadza Jezus wymagania etyczne: nawrócenie, wiara, miłość i przebaczenie. Doświadczone przez ludzi zbawcze działanie Boga w Chrystusie staje się podstawą ich ludzkich czynów (Mt 18,23 n.; Łk 7,47)”³⁸. W podobny sposób zagadnienia moralne ukazane są w nauczaniu apostołskim, które posiada dwa istotne elementy: „pierwszy zawiera to, co Bóg uczynił dla człowieka przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (Dz 2,22-36; 3,12-18; 4,8-12; 10,37-43); drugi natomiast z tego wydarzenia i obdarowania zbawczego wyprowadza zobowiązania etyczne dla ludzi, a mianowicie nawrócenie, wiarę, przyjęcie chrztu (Dz 2,39-41; 3,19-20; 10,44-48)”³⁹. Uczniowie Jezusa nie pojmowali moralności w sensie wyłącznie normatywnym. W świetle tekstów biblijnych źródłem i pełnią moralności jest sam Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie⁴⁰.

Współczesne przepowiadanie słowa Bożego powinno się opierać na schemacie: indykatyw zbawczy – imperatyw moralny. Zachęty moralne zawarte w homilii (imperatyw moralny) powinny być wyprowadzone z orędzia o zbawczym działaniu Boga przez Chrystusa (indykatyw zbawczy) oraz zaproszenia do osobistego przylgnięcia do Niego. Wymagania stawiane człowiekowi przez Boga winny być zawsze poprzedzone doświadczeniem Jego działania w życiu człowieka i dlatego są w pełni zrozumiałe tylko w kontekście historiozbawczym⁴¹. Spełnienie Bożej woli dokonuje się tylko wtedy, kiedy człowiek har-

³⁸ J. Kudasiewicz, *Cechy specyficzne etosu biblijnego*, w: *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 63.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ S. Jędrzejewski, *Moralne implikacje przymierza*, „Seminare” 29 (2011), s. 16.

⁴¹ L. Szewczyk, *Zagadnienia moralne...*, s. 51.

monijnie łączy słuchanie tego, co Bóg mówi o sobie, a następnie wprowadza przykazania w konkretnie swego życia⁴².

Czerpiące z inspiracji biblijnych głoszenie słowa Bożego nie polega na przekazywaniu kodeksu zachowań moralnych, lecz na budowaniu, posiadającej personalny i dialogiczny charakter, wiary. Odpowiedź, jakiej człowiek udziela Bogu, polega przede wszystkim na osobowej więzi ze Stwórcą. Bowiem, jak uczy Benedykt XVI, „u początku bycia chrześcijaninem nie ma etycznej, czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (DCE 1).

Wydany przez Papieską Komisję Biblijną w 2009 roku dokument: *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego* precyzuje dokładnie relacje indyktywu zbawczego i imperatywu moralnego: „moralność, nie będąc elementem drugorzędnym, jest na drugim miejscu. Na pierwszym i zasadniczym miejscu znajduje się inicjatywa Boga, którą wyrazimy teologicznie w terminach daru. W perspektywie biblijnej moralność zakorzenia się w uprzednim darze życia, rozumu i wolnej woli (stworzenie), a przede wszystkim w całkowicie darmowym ofiarowaniu uprzywilejowanej wewnętrznej relacji człowieka z Bogiem (przymierze). Nie jest ona na pierwszym miejscu odpowiedzią człowieka, ale odkrywaniem Bożego zamiaru i darem Bożym. Innymi słowy dla Biblii, moralność następuje po doświadczeniu Boga, dokładniej po doświadczeniu, które Bóg nakazuje człowiekowi przeżywać na mocy całkowicie darmowego daru. Wychodząc z tego punktu, samo Prawo, integralna część procesu przymierza, jest darem Boga. Nie jest ono w punkcie wyjścia pojęciem jurydycznym, nastawionym na zachowania i postawy, ale pojęciem teologicznym, które sama Biblia oddaje najlepiej terminem »droga« (*derek* po hebrajsku, *hodos* po grecku): zaproponowana droga”⁴³.

We współczesnym przepowiadaniu słowa Bożego dostrzega się formułowanie ogólnikowych i nieuzasadnionych napomnień oraz brak uwzględniania wieloznaczności ludzkiego życia. Element etyczny jest istotny i niezastąpiony przez inne treści w wypowiedzi kaznodziejskiej. Nieuwzględnianie go w tworzywieniu kaznodziejskim grozi doprowadzeniem słuchaczy albo do formalizmu i dewocji w praktykach religijnych i kulcie, albo do moralizatorstwa⁴⁴, jeżeli poprzestanie się wyłącznie na oddziaływaniu słownym bez powiązania z głę-

⁴² M. Wróbel, *Od lektury słowa Bożego do chrześcijańskiego czynu – doświadczenie szkoły słowa Bożego i lectio divina*, „Zeszyty Naukowe KUL” 53,3 (2010), s. 21.

⁴³ Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009, nr 4.

⁴⁴ Moralizowanie polega na tym, że stawia się wiernym wielkie wymagania moralne, np. przykazania; nie mówi się natomiast o wydarzeniu i obdarowaniu zbawczym człowieka. Pomijane są misteria życia chrześcijańskiego, czyli tematy takie jak chrzest i jego skutki zbawcze: wszczęcie w Chrystusa, usynowienie, prawo do dziedzictwa i do nazywania Boga – Ojcem. Z tym wiąże się pomijanie tematów związanych z życiem chrześcijańskim i życiem Jezusa: wcielenie, chrzest, kuszenie, przemienienie, męka, zmartwychwstanie. Ewangelię traktuje się jako zbiór

bią życia religijnego. Tymczasem być chrześcijaninem oznacza, w pierwszym rzędzie, być dzieckiem Bożym, nowym stworzeniem *esse christianum*, a moralizatorstwo w przepowiadaniu polega na mówieniu o *christianum agere*, bez wskazania najpierw na *christianum esse*⁴⁵.

Widocznym błędem współczesnego przepowiadania słowa Bożego jest wypominanie słuchaczom ich grzechów, a dopiero później wskazywanie drogi do zbawienia w Chrystusie. Tymczasem kolejność powinna być, na wzór postawy Jezusa, odwrotna. Uświadomienie sobie własnej grzeszności powinno być skutkiem przepowiadania, a nie jego punktem wyjścia⁴⁶. Bowiem Bóg najpierw „zbawia, ratuje, wyzwala z niewoli i dopiero potem stawia wymagania, których spełnianie jest wyrazem ludzkiej wdzięczności i miłości za dar Boga”⁴⁷. Zachęta do zachowywania postaw moralnych wymaga uprzedniego uzasadnienia⁴⁸.

Postawa moralizatorska podczas głoszenia słowa Bożego wynika niejednokrotnie z nieznajomości struktury etosu chrześcijańskiego oraz pychy i zarozumiałości kaznodziei przekonanego, że „krzykiem i gadulstwem czy makabrycznymi przykładami zbawi i uświęci człowieka”⁴⁹. Tymczasem ten sposób głoszenia słowa Bożego często wywołuje skutek odwrotny od zamierzonego, a w skrajnych przypadkach może nawet zniechęcić słuchaczy do wiary. Postawa moralizatorska spłyca kerygmat lub spycha go na drugi plan.

Współczesny głosiciel słowa Bożego powinien patrzeć zarówno na siebie jak i na swoich słuchaczy, jako na osoby odkupione przez Jezusa Chrystusa i zmierzające drogą wiary ku wspólnemu celowi. Takie przekonanie pomaga kaznodziei unikać mentorstwa, moralizatorstwa i stawiania siebie ponad wspólnotą, do której jest posłany⁵⁰.

tekstów kerymatycznych – zob. J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Kontemplacja Chrystusa – ikony Miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno-kerymatyczne*, Kielce 2002, s. 7, 8.

⁴⁵ H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, Warszawa 1997, s. 261, 262. Podstawowe zagadnienia moralne, które powinny być treścią współczesnego przepowiadania słowa Bożego, podaje trzecia część *Katechizmu Kościoła katolickiego* (1691–2557) mówiąca o życiu w Chrystusie. Wśród tych zagadnień wymienione są: godność osoby ludzkiej, wspólnota ludzka, zbawienie Boże (prawo i łaska), dziesięć przykazań oraz przykazanie miłości Boga i człowieka. „Dziesięć przykazań, będąc wyrazem podstawowych powinności człowieka względem Boga i względem bliźniego, objawia w swojej istotnej treści poważne zobowiązania” (KKK 2072). Do życia moralnego odnoszą się także przykazania kościelne. Obowiązujący charakter tych praw pozytywnych ma na celu „zagwarantowanie wiernym niezbędnego minimum ducha modlitwy i wysiłku moralnego we wzrastaniu miłości Boga i bliźniego” (KKK 2041).

⁴⁶ J. Wanke, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen. Impulse für Christen*, Leipzig 2001, s. 32.

⁴⁷ J. Kudasiewicz, *Powołanie do służby...*, s. 290.

⁴⁸ W. Bołoz, *Współczesne przepowiadanie moralne i potrzeba uzasadnienia i motywacji*, „Homo Dei” 77,1 (2008), s. 21.

⁴⁹ J. Kudasiewicz, *Powołanie do służby...*, s. 292.

⁵⁰ J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego...*, s. 338, 339; E. Wiszowaty, *Przepowiadanie w ponowoczesności*, „Studia Pastoralne” 9 (2013), s. 181.

1.3. Hierarchia prawd wiary w przepowiadaniu słowa Bożego

Ważnym bodźcem dla rozwoju współczesnego rozumienia treści przepowiadania kaznodziejskiego stały się wypowiedzi Soboru Watykańskiego II. Zagadnienia związane z głoszeniem słowa Bożego znajdują się w centrum problematyki soborowej i można je uznać za podstawę nauki ostatniego soboru⁵¹. Sobór stwierdził, że wśród prawd nauki katolickiej istnieje porządek czy hierarchia (*pondus et ordo*), ponieważ ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej jest różny (UR 11). Wprawdzie nie podjęto szczegółowego wyliczenia porządku czy hierarchii prawd wiary, to jednak tekst soborowy przesunął akcent z ilościowego rozumienia prawdy na jej rozumienie bardziej jakościowe. Wskazano kryterium hierarchizacji prawd, którym jest związek z fundamentami chrześcijańskiej wiary oraz ich wartość i znaczenie zbawcze. Ważność „danej prawdy nie wynika wyłącznie z tego, że została ona zdefiniowana przez Kościół, ale z jej relacji do tajemnicy Chrystusa”⁵².

Wydana w 1971 roku przez Kongregację ds. Duchowieństwa *Ogólna instrukcja katechetyczna* przyznaje, że „w orędziu zbawienia istnieje pewna hierarchia prawd, którą Kościół zawsze uznawał, gdy sporządzał symbole czy streszczenia prawd wiary” (OIK 43). *Katechizm Kościoła katolickiego* podkreśla, że w centrum wiary znajduje się przede wszystkim tajemnica Trójjedynego Boga. „Tajemnica Trójcy Świętej stanowi centrum wiary i życia chrześcijańskiego. Jest tajemnicą Boga w sobie samym, a więc źródłem wszystkich innych tajemnic wiary oraz światłem, które je oświeca. Tajemnica ta jest najbardziej podstawowym i istotnym nauczaniem w »hierarchii prawd wiary«” (KKK 234)⁵³.

Zagadnienie hierarchii prawd w przepowiadaniu kaznodziejskim podejmuje papież Franciszek w adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium*. Papież odwołuje się do nauki Soboru Watykańskiego II, a następnie stwierdza: „Wszystkie prawdy objawione pochodzą z tego samego boskiego źródła i należy wierzyć w nie z tą samą wiarą, ale niektóre z nich są ważniejsze, ponieważ wyrażają bardziej bezpośrednio istotę Ewangelii. W tym fundamentalnym rdzeniu jaśnieje piękno zbawczej miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie, który umarł i zmartwychwstał” (EG 36). Papież Franciszek przestrzega jednocześnie przed głoszeniem prawd drugorzędnych, „które – chociaż są znaczące – same z siebie nie ukazują rdzenia orędzia Jezusa Chrystusa” (EG 34). Papież zachęca do zachowania należytej proporcji w głoszeniu Ewangelii; jest ona widoczna w częstotliwości, z jaką porusza się niektóre tematy, oraz w akcentach, jakie się kładzie w przepowiadaniu. Proporcje te są zaburzone, kiedy „bardziej się mówi o prawie niż o łasce, bardziej o Kościele niż o Jezusie Chrystusie, bardziej

⁵¹ L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno k. Błonia 1997, s. 158.

⁵² K. Panuś, *Zasada pondus et ordo w adhortacji „Evangelii gaudium” i jej przesłanie dla kaznodziejstwa*, „Roczniki Teologiczne” 61,12 (2014), s. 11.

⁵³ Tamże, s. 11–13.

o papieżu niż o Słowie Bożym” (EG 38)⁵⁴. Jednocześnie papież Franciszek, analizując wpływ hierarchii prawd na przepowiadanie słowa Bożego, stwierdza, że „kiedy przepowiadanie jest wierne Ewangelii, wyraźnie widać centralny charakter niektórych prawd i staje się jasne, że chrześcijańskie przepowiadanie moralne nie jest stoicką etyką; jest czymś więcej niż jakąś ascezą, nie jest zwykłą filozofią praktyczną ani katalogiem grzechów i błędów. Ewangelia zaprasza przede wszystkim, byśmy odpowiedzieli Bogu, który nas kocha i nas zbawia” (EG 39).

Zasada hierarchii prawd wiary powinna mieć konkretny wpływ na praktykę głoszenia słowa Bożego. „W przepowiadaniu i pobożności Kościoła chodzi bowiem nie tylko o to, by wiernie przekazywać światu prawdy wiary, ale także o to, by przekazywać je w taki sposób, by prawdy pierwszorzędne były głoszone i przeżywane w pobożności pierwszorzędnie, a drugorzędne – drugorzędnie, prawdy centralne – centralnie, a peryferyjne – peryferyjnie, zasadnicze – zasadniczo, a wtórne – wtórnie”⁵⁵. Praktyczna realizacja zasady hierarchii prawd widoczna jest w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI. Według Józefa Kudasiewicza, dominujące tematy nauczania Jana Pawła II to Chrystus, kontemplacja Oblicza Chrystusa, człowiek, a Benedykta XVI to Bóg, wiara w Boga, Kościół. Nauczanie Jana Pawła II było radykalnie chrystocentryczne, Benedykta XVI jest radykalnie teocentryczne⁵⁶. Zadaniem współczesnego głosiciela słowa Bożego jest dobra znajomość poszczególnych prawd wiary oraz ich znaczenia dla nauki Kościoła. Głoszone prawdy wiary najpierw należy dokładnie przemyśleć, poddać refleksji i przestudiować. Trzeba dotrzeć do ich sensu i znaczenia, żeby w sposób jasny i zrozumiały przekazać je słuchaczom⁵⁷. Brak zrozumienia przez kaznodzieję podstawowych prawd wiary, przerysowanie jednych i niedorysowanie innych elementów, może doprowadzić do wypaczenia chrześcijaństwa i zafałszowywania jego autentycznego oblicza. „Jeśli się wystarczająco nie docenia pewnych prawd, a przecenia wybrane, godzi się w Ewangelię, której prawdom Chrystus zapewnił właściwą harmonię”⁵⁸.

⁵⁴ L. Szewczyk, *Treść przepowiadania kaznodziejskiego według...*, s. 345.

⁵⁵ K. Panuś, *Zasada pondus et ordo...*, s. 18.

⁵⁶ J. Kudasiewicz, *Przepowiadanie na „ziemi jałowej”*, w: *Przekazaj mojemu ludowi co mówi Bóg. Ewolucja czy kryzys przepowiadania?*, red. K. Klauza, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2007, s. 214.

⁵⁷ C. Biscontin, *Kwalifikacje kaznodziei*, „Przegląd Homiletyczny” 8 (2004), s. 7.

⁵⁸ S.C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Opole 1988, s. 196.

2. Szczególne akcenty w treści przepowiadania w środowisku zsekularyzowanym

Przepowiadanie słowa Bożego współczesnym słuchaczom jest głoszeniem treści stałych i niezmiennych, bowiem niezmienna pozostaje istota Ewangelii, czyli dobra nowina przekazana człowiekowi przez Boga. Systematycznie zmieniają się jednak okoliczności życia słuchaczy oraz egzystencjalne problemy, które im towarzyszą. Środowisko zsekularyzowane wymaga modyfikacji akcentów w treści przepowiadania. Nie rezygnując z tradycyjnych treści, kaznodzieja powinien akcentować treści kerygmaticzne i prowadzić do wiary, jako osobowego spotkania z Jezusem Chrystusem. W środowisku zsekularyzowanym głoszenie słowa Bożego musi ukazywać prawdziwego Boga oraz Jezusa Chrystusa – jedynego Zbawiciela człowieka. Jednocześnie kaznodzieja powinien próbować udzielić odpowiedzi na ludzkie pytania i pragnienia. Współczesne głoszenie słowa Bożego nie tylko w środowisku ludzi o ugruntowanej wierze, ale również wśród słuchaczy zsekularyzowanych nie może unikać przekazywania zasadniczych treści mistagogicznych.

2.1. Od dogmatu do kerygmatu

W encyklice *Veritatis splendor* papież Jan Paweł II zachęca, aby „ponownie odnaleźć i ukazać prawdziwe oblicze chrześcijańskiej wiary, która nie jest jedynie zbiorem tez wymagających przyjęcia i zatwierdzenia przez rozum. Jest natomiast poznaniem Chrystusa w wewnętrznym doświadczeniu, żywą pamięcią o Jego przykazaniach, prawdą, którą trzeba żyć” (VS 88).

Analizując stan przepowiadania słowa Bożego, wielokrotnie zauważano, że bolesne kryzysy kaznodziejstwa związane są między innymi z nadmiernym akcentowaniem prawd filozoficzno-teologicznych, przedstawianych przedmiotowo, skierowanych wyłącznie do rozumu i mających na celu jedynie pouczenie⁵⁹. Słuchacze słowa Bożego niejednokrotnie odbierają głoszone przez kaznodziejów słowo jako swego rodzaju komunikat o życiu i świecie, jako elementy pewnego objaśnienia świata. To sprawia, że „wszelkie przepowiadanie chrześcijańskie, ustne czy pisemne, wyrafinowane czy proste, zostaje już w punkcie wyjścia zablokowane”⁶⁰. Już w latach trzydziestych XX wieku Josef Andreas Jungmann, czołowa postać ruchu kerygmaticznego, wskazywał na niepokojącą sytuację duszpasterską, która przejawia się w przeżywaniu chrześcijaństwa jako sumy zwyczajów, nakazów oraz pewnych zdań

⁵⁹ M. Brzozowski, *Kryzys współczesnego kaznodziejstwa i sposoby jego przewyciężania*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20,6 (1973), s. 93.

⁶⁰ J. Sokoł, *Misja chrześcijańska wśród pogan*, „Teologia Praktyczna” 3 (2002), s. 10, 11.

i dogmatów, a nie jako ogarniającej i kształtującej życie człowieka radosnej nowiny. Jego zdaniem, zadaniem kaznodziei nie jest popularyzowanie teologii scholastycznej, ale przybliżanie słów i czynów Chrystusa i głoszenie dokonanego przez Niego dzieła zbawienia. Kaznodzieja musi posiadać wiedzę dogmatyczną i znać dogmat, natomiast powinien głosić kerygmat. Kerygmat to dla Jungmanna prawdy objawione przez Boga, prawdy, które mają wartość zbawczą i które należy przepowiadać⁶¹.

Pod pojęciem dogmatu rozumie się nie tylko zdefiniowaną naukę wiary i moralności, ale także każdą prawdę chrześcijańską przedstawioną podmiotowo, skierowaną do rozumu, mającą na celu pouczenie, domagającą się aktu uznania za prawdę⁶². Kerygmat oznacza uroczystą i publiczną proklamacją zbawienia dokonanego w Jezusie, połączoną z wezwaniem do nawrócenia, wiary i chrztu. Można zauważyć dwa podejścia w ujmowaniu pojęcia, celu i definicji kerygmatu. Jedna grupa teologów definiuje kerygmat jako publiczne i uroczyste głoszenie zbawienia przez Chrystusa. To, dokonana w imię Boga, proklamacja skierowana do niechrześcijan. Towarzyszą jej znaki i cuda rodzące w sercach słuchaczy uczucie wiary i dysponujące ich do nawrócenia i pojednania z Bogiem. Druga grupa wskazuje, iż kerygmat to niekoniecznie przepowiadanie skierowane do niechrześcijan. Kerygmat to wszystkie formy głoszenia słowa Bożego o zabarwieniu duszpasterskim, praktycznym, bez względu na czas i rodzaj słuchaczy. Można zatem mówić o kerygmacie w znaczeniu ścisłym i szerokim. Kerygmatem w sensie ścisłym było przepowiadanie apostołów skierowane do Żydów i pogan. A kerygmat w znaczeniu szerokim to nie tylko nauczanie zmierzające do zapoznania wiernych z podstawowymi treściami wiary, ale również proklamacja zbawienia Chrystusowego jako rzeczywistości zawsze obecnej, stojącej przed każdym człowiekiem, domagającej się jego odpowiedzi przez wiarę i moralne zaangażowanie⁶³. Według Victora Schurra, kerygmat w znaczeniu szerokim to każde przekazywanie słowa Bożego przy użyciu środków, jakie posiada Kościół. Ma ono służyć chwale Boga i nawróceniu ludzi ku wierze, nadziei i miłości⁶⁴. Inaczej mówiąc, kerygmat w sensie ścisłym to męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, połączony z wezwaniem do nawrócenia. Kerygmat w sensie szerszym jest dalszą interpretacją kerygmatu ścisłego i polega na wyjaśnianiu Ewangelii tak, by dzisiejsi słuchacze doświadczyli tego samego, czego doświadczyli ludzie bezpośrednio słuchający Jezusa i apostołów. Można więc stwierdzić,

⁶¹ J.A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, s. 60.

⁶² A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, t. 2, Warszawa 1980, s. 142.

⁶³ S. Grzybek, *Kerygmatyczne wartości Pisma Świętego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 31,1 (1978), s. 2, 3.

⁶⁴ Zob. V. Schurr, *Wie heute predigen? Zum Problem der Verkündigung des Christlichen*, Stuttgart 1949, s. 55–60.

że kerygmatem w sensie szerszym jest to wszystko, co głosi Kościół, czyli wszystkie słowa i czyny Jezusa poświadczone w Biblii⁶⁵.

Między dogmatem a kerygmatem zachodzą specyficzne relacje: dogmat to słowo o Bogu, kerygmat zaś to słowo Boga, dogmat to rzeczywistość zobiektywizowana – prawda o Bogu, a kerygmat to rzeczywistość podmiotowa – mowa Boga⁶⁶. Dogmat to rzeczywistość statyczna i intelektualna, zaś kerygmat to rzeczywistość dynamiczna i personalna⁶⁷. Chociaż dogmat, z historycznego punktu widzenia, jest wydarzeniem wtórnym w stosunku do kerygmatu, to odgrywa w budowaniu Kościoła swoją doniosłą rolę. Dogmat rodzi się z kerygmatu, a kerygmat niemal zawsze staje się dogmatem. „Dzieje się to wówczas, gdy pierwotny kerygmat biblijny zostaje poddany refleksji filozoficzno-teologicznej i skierowany w zaktualizowanej formie do historycznego człowieka. Staje się wówczas kerygmatem teologicznym, tzn. orędziem Bożym uwikłanym w aktualne rzeczywistości, doświadczenia życiowe i poglądy filozoficzne. Prowadzi to do rozszerzenia treści kerygmatu, dostarczając mu wciąż nowych myśli zaczerpniętych ze spekulatywnej refleksji nad objawieniem Bożym oraz z konfrontacji tegoż objawienia z aktualnymi prądami w świecie”⁶⁸. Wyjaśnienia domaga się również wzajemna relacja kerygmatu i ewangelizacji. Chociaż niekiedy pojęć tych używa się zamiennie, to jednak należy uznać, że kerygmat to zawarte w Piśmie Świętym przesłanie zbawcze, które zawiera obietnicę zbawienia i wzywa człowieka do wiary i przemiany życia w Bogu. Natomiast ewangelizacja to takie głoszenie kerygmatu, „które doprowadza człowieka do podjęcia wyraźnej decyzji wiary i wejścia w osobistą relację z Bogiem we wspólnocie Kościoła”⁶⁹. Celem głoszonego kerygmatu jest osobiste spotkanie z Jezusem Zmartwychwstałym przez świadomie podjętą decyzję wiary i nawrócenia, rozumianą jako „przyłgnięcie do osoby Chrystusa i do Jego Ewangelii, jako spotkanie i sakramentalna komunია z Chrystusem, jako życie w duchu miłości i służby” (ChL 34). Kerygmat jest zawarty w różnych fragmentach Nowego Testamentu, głównie w Dziejach Apostolskich, listach św. Pawła oraz

⁶⁵ W. Przyczyna, *Rola przepowiadania słowa Bożego w kształtowaniu uczniów Chrystusa dziś*, w: *Bądźmy uczniami Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2007/2008*, red. S. Stułkowski, Poznań 2007, s. 185, 186; A. Draguła, *Funkcje rozmowy ewangelizacyjnej. Spojrzenie teologa*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2014, s. 237.

⁶⁶ P. Goliszek, *Kerygmat dla nowej Europy*, Lublin 2004, s. 169.

⁶⁷ A. Draguła, *Funkcje rozmowy ewangelizacyjnej...*, s. 237, 238.

⁶⁸ P. Goliszek, *Kerygmat dla nowej Europy...*, s. 170.

⁶⁹ M. Pohl, *Od chrztu przez kerygmat do decyzji wiary*, w: *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013/2014*, red. S. Stułkowski, Poznań 2013, s. 296. Czasownik *keryssein*, oznacza „uroczyście proklamować jak herold, głosić Dobrą Nowinę o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Treściowo najbliższy czasownikowi *keryssein* jest *euangelizesthai*, czyli ogłaszać Dobrą Nowinę, ewangelizować” – A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, Częstochowa 1989, s. 5.

w Ewangeliach, zwłaszcza w Ewangelii według św. Jana⁷⁰. Lecz już ze Starego Testamentu wypływa kerygmat, który można ująć w ramy orędzia o Bogu osobowym, Stwórcy i Zbawcy, który jest Bogiem jedynym i transcendentnym⁷¹. Centralnym tematem kerygmatu Jezusa jest królestwo Boże: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15). Jezus głosi nadejście królestwa Bożego w swojej osobie, uobecnia je. Samo pojęcie *królestwo Boże* w kerygmacie Jezusa oznacza Boga obecnego i w sposób wszechmocny działającego na rzecz człowieka, który temu działaniu powinien się poddać. Od słuchaczy wymaga to zmiany kierunku postępowania, nowego sposobu patrzenia na otaczającą rzeczywistość oraz czujności na przyjście Pana. Królestwo Boże nadeszło w Jezusie Chrystusie, trwa obecnie w Kościele, a swoją pełnię osiągnie wraz z ponownym przyjściem Chrystusa na ziemię⁷². Charakterystyczne cechy królestwa Bożego to wejście człowieka w rzeczywistość nowego życia, darmowe zbawienie, Bóg jako miłujący Ojciec, miłość Boża realnie istniejąca w tym świecie oraz konieczność szukania woli Bożej i dążenie do nowego narodzenia. Nowość kerygmatu Jezusa objawia się przede wszystkim w Jego podejściu do grzeszników, między innymi do celników i jawnogrzesznic. W nauczaniu Jezusa Chrystusa Bóg jawi się jako bliski ludziom biednym, marginalizowanym, zagrożonym samotnością i śmiercią. To Bóg, który nie czeka na nawrócenie grzesznika, ale motywuje swoją miłością i troską⁷³.

Treść kerygmatu głoszonego przez apostołów bardzo wyraźnie jest wskazana w księdze *Dziejów Apostolskich*. To ona zawiera przegląd miejsc, w których apostołowie wygłaszają kerygmatyczne orędzia do kolejnych grup słuchaczy⁷⁴. A zatem jest wskazany kerygmat głoszony przez Piotra najpierw w Jerozolimie po zesłaniu Ducha Świętego (Dz 2,14-39) i następnie w świątyni jerozolimskiej (Dz 3,12-26) oraz kerygmat głoszony przez Pawła pielgrzymom w świątyni (Dz 22,3-21), a także Izraelitom i prozelitom w synagodze (Dz 13,16-41). *Dzieje Apostolskie* zawierają również przykłady głoszenia kerygmatu w środowisku nieprzyjaznym wobec nauki apostołów: nauczanie apostoła Piotra (Dz 4,11-12) oraz Piotra i apostołów wobec Sanhedrynu (Dz 5,29-32). Dostrzec również można przykład kerygmatu skierowanego do pojedynczych osób: Filip kieruje kerygmat do Etiopczyka wyznającego judaizm (Dz 8,30-38), a Paweł do króla

⁷⁰ M. Pohl, *Od chrztu przez kerygmat...*, s. 297.

⁷¹ Zob. W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 89–91.

⁷² S. Dyk, *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą do zrodzenia wiary*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 46.

⁷³ M. Kowalski, *Kerygmat Jezusa i kerygmat Pawła*, w: *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013/2014*, red. S. Stułkowski, Poznań 2013, s. 196–199.

⁷⁴ J. Kochel, *Katecheza misyjna w Ewangelii Łukasza i Dziejach Apostolskich. Biblijno-katechetyczne studium narracyjne*, Opole 2013, s. 52.

Agryppy (Dz 26,2-23), oraz kerygmatu głoszonego *ad gentes*, czyli do ludzi wszelkich narodów, religii i kultur: Piotr głosi go Korneliuszowi (Dz 10,34-47), a Paweł wyznawcom Zeusa (Dz 14,15-17) i poganom na Areopagu (Dz 17,22-31)⁷⁵.

Spotykane w Nowym Testamencie teksty kerygmaticzne wskazują, że treścią kerygmatu apostołskiego jest Jezus (Człowiek, Nazarejczyk, Potomek Dawida, Namaszczony Duchem Świętym, Prorok, Mocny w słowie i w czynie). Ten Jezus jest zmarły (cierpiał za nasze grzechy na krzyżu, pogrzebany), zmartwychwstały (żyje, daje życie) i uwielbiony (Zbawiciel, Pan, Mesjasz)⁷⁶. Apostołowie głoszą Jezusa historycznego, który urodził się, żył i nauczał, czynił cuda, a następnie został zabity oraz, co ma szczególne znaczenie, głoszą Jezusa Zmartwychwstałego⁷⁷. Odwołując się do mów kerygmaticznych obecnych na kartach Dziejów Apostolskich, José H. Prado Flores definiuje kerygmę apostołską jako przedstawienie osoby Jezusa wraz z Jego trzema czynami zbawczymi: śmiercią, zmartwychwstaniem i uwielbieniem i Jego trzema tytułami: Zbawiciela, Pana i Mesjasza dla naszego dobra⁷⁸.

Podejmowane przez apostołów podstawowe tematy kerygmaticzne stanowią logiczny ciąg. Wiara, która jest spotkaniem z Jezusem, przybiera formę relacji człowieka z Jezusem, co owocuje kształtowaniem się w człowieku mentalności Chrystusa⁷⁹. Apostoł Paweł zaczął głoszenie kerygmatu nie od Chrystusa Zmartwychwstałego i pełnego mocy, ale od Ukrzyżowanego. Zasadnicze przesłanie Pawłowego kerygmatu wskazuje krzyż Jezusa, który jest lekarstwem na egocentryczny, skupiony na sobie model życia w świecie oraz drogą do zmartwychwstania, a także lekarstwem na ludzką samotność i śmierć⁸⁰.

Apostołowie, głosząc kerygmat, posługują się metodą, która polega na akomodacji słowa do określonych słuchaczy i warunków, a także posiada kilka charakterystycznych punktów. Są nimi: dopuszczanie Ducha Świętego do głosu przez znaki i cuda, trwanie we wspólnocie posłanej przez Jezusa, siła przekonania i odwaga, miłość do ewangelizowanych oraz jedność z innymi ewangelizatorami⁸¹. Apostolskie przepowiadanie kerygmatu koncentrowało się

⁷⁵ A. Siemieniowski, *Jak głosić kerygmat wzorem św. Pawła Apostoła*, w: *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013/2014*, red. S. Stułkowski, Poznań 2013, s. 345, 346.

⁷⁶ M. Królikowski, *Kerygmat dla zrodzenia chrześcijańskiej wiary*, w: *Jak przepowiadać dziś? Głoszenie słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary*, red. S. Dyk, W. Czupryński, Olsztyn 2014, s. 16–18.

⁷⁷ S. Płusa, *Przepowiadanie słowa Bożego w kontekście nowej ewangelizacji*, „*Studia Pastoralne*” 7 (2011), s. 501.

⁷⁸ J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych?*, Łódź 1993, s. 47.

⁷⁹ W. Broński, *Nowa ewangelizacja w służbie przekazu prawd wiary chrześcijańskiej*, „*Studia Pastoralne*” 9 (2013), s. 132.

⁸⁰ M. Kowalski, *Kerygmat Jezusa...*, s. 207.

⁸¹ J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych...*, s. 66, 67.

wokół osoby Jezusa i Jego zbawczych czynów. Apostołowie nie przedstawiali teorii, moralności ani dogmatyki, lecz koncentrowali się na żyjącym i działającym Jezusie i konsekwencjach Jego śmierci, zmartwychwstania i uwielbienia⁸².

Kerygmat głoszony współcześnie posiada charakter prawdy *pro nobis*, tzn. racją jego istnienia jest zbawienie człowieka dziś. Kerygmat, choć opiera się na faktach historycznych, jest rzeczywistością egzystencjalną i podmiotową⁸³. Głoszenie kerygmatu jest nie tylko historyczną formą działania Kościoła, ale jest także zadaniem stojącym przed współczesnymi głosicielami słowa Bożego. Kerygmaticzne przepowiadanie dzisiaj jest głoszeniem śmierci Pana Jezusa i ogłaszaniem Jego zmartwychwstania, co stanowi fundament życia chrześcijańskiego i pierwszy krok ku narodzeniu się na nowo⁸⁴. José H. Prado Flores, odwołując się do kerygmatu głoszonego przez św. Pawła, proponuje „schemat głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu dzisiejszego człowieka”⁸⁵, składający się z sześciu następujących po sobie kroków. Punktem wyjścia w przepowiadaniu jest nauka o miłości Bożej: Bóg ukochał nas pierwszy i nic nie może nas od tej miłości odłączyć. Drugi krok to uświadomienie sobie rzeczywistości grzechu: wszyscy zgrzeszyliśmy. Krok trzeci to wskazanie na Jezusa jedyne Zbawiciela. Dar zbawienia musi zostać przyjęty przez człowieka przez wiarę i nawrócenie, i to jest krok czwarty. W punkcie piątym uświadomiamy sobie działanie Ducha Świętego w nas. Ostatni, szósty krok, to wprowadzenie we wspólnotę⁸⁶. Pedagogicznie ujęty kerygmat, prezentujący Boży plan zbawienia dla współczesnego człowieka i odwołujący się do kerygmatu apostoelskiego, zawiera na początku temat miłości Boga do człowieka. Zbawienie wypływa z miłości Boga, który przejął inicjatywę. Drugim tematem jest grzech, który uniemożliwia objawienie się miłości Bożej. Człowiek nie może się zbawić sam, ma bowiem naturę skażoną grzechem i skłonność do popełniania zła. Dlatego Bóg posyła Jezusa Chrystusa, przez śmierć i zmartwychwstanie którego Bóg przynosi pokój i pojednanie (temat trzeci). To On pokonał grzech i śmierć i przynosi propozycję zbawienia. Na tę propozycję Boga człowiek powinien odpowiedzieć nawróceniem i wiarą, że Jezus jest Zbawicielem i Panem. Zagadnienie to stanowi czwarty temat współczesnego kerygmatu. Piątym tematem jest Duch Święty, którego dar rozlewa się w sercu człowieka. Ostatnim tematem jest problem wejścia do wspólnoty (Kościoła), co pomaga żyć jako jej aktywny członek. W Kościele wierzący może wzrastać w życiu dziecka

⁸² M. Królikowski, *Kerygmat dla zrodzenia...*, s. 16.

⁸³ W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji...*, s. 117.

⁸⁴ L. Petrik, *Kerygma v homilii a zrod živej viery. Teologicko-homiletická reflexia o význame kerygmy v kontexte novej evanjelizácie*, Prešov 2014, s. 185–187; M. Królikowski, *Kerygmat dla zrodzenia...*, s. 17.

⁸⁵ J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych...*, s. 83.

⁸⁶ Zob. Tamże, s. 83–102.

Bożego oraz rozwijać i pogłębiać swoją wiarę i czerpać z mocy sakramentów⁸⁷. Kerygmat należy odnosić do ludzkiej egzystencji. To w Chrystusie Bóg zwraca się do człowieka, a człowiek do Boga. Idea ta wyraża misję Kościoła oraz cel, ku któremu ta misja zdąża – budowanie wspólnoty wiary, kultu i miłości, której Głową i Panem jest Chrystus⁸⁸.

Teksty Nowego Testamentu wyróżniają dwie podstawowe grupy adresatów kerygmatu apostołskiego. Najpierw to poganie, którzy nie mieli jeszcze żadnego kontaktu z chrześcijaństwem, a nawet religią w ogóle. Dalej to Żydzi, którzy byli już wyznawcami monoteizmu i którym znana była idea królestwa Bożego. Streszczeniem kerygmatu św. Pawła skierowanego do pogan jest zaproszenie do nawrócenia, zwrócenia się do Boga, któremu jako jednemu należy służyć, oraz do uwierzenia w Jezusa Chrystusa, którego Bóg wskrzesił z martwych, i oczekiwania zbawienia, które będzie miało miejsce w czasie Jego ostatecznego przyjścia⁸⁹. Centrum apostołskiego kerygmatu skierowanego do Żydów stanowi orędzie o Jezusie wcielonym, ukrzyżowanym, zmartwychwstałym i uwielbionym, który jest Synem Bożym, Zbawicielem, Panem i Mesjaszem całego człowieka i wszystkich ludzi⁹⁰.

Kerygmat również obecnie jest zasadniczą treścią kościelnego przepowiadania. Bez głoszenia kerygmatu „Kościół utraciłby związek z kerygmatem apostołskim, sprzeniewierzyłby się swej zasadniczej misji, a może nawet dawno przestał istnieć”⁹¹. Współczesne przepowiadanie kerygmatyczne kierowane jest również do różnych adresatów. Poganami obecnych czasów mogą być ludzie odrzucający ideę Boga, ateści oraz osoby zdechrystianizowane. Za współczesnych Żydów można uznać osoby wierzące w Boga, lecz które nie uznają w pełni Chrystusa, bowiem ich wiara nie wpływa na sposób myślenia i postępowania, a Jezus Chrystus jest zapomniany w codziennym życiu⁹².

Współczesne środowisko zsekularyzowane wymaga wypracowania takiego kerygmatu, który byłby dostosowany do szczególnych oczekiwań współczesnego niewierzącego i słabo wierzącego. Powinien być radosnym głosem dobrej nowiny „o kochającym Bogu, o zbawiającym Chrystusie i o człowieku ukochanym przez Boga i powołanym do jedności z Bogiem”⁹³. Głoszenie Chrystusa środowiskom zsekularyzowanym to „ukazywanie, że wierzyć w Niego i iść za Nim jest nie tylko rzeczą prawdziwą i sprawiedliwą, ale także piękną, zdolną

⁸⁷ M. Królikowski, *Kerygmat dla zrodzenia...*, s. 18, 19.

⁸⁸ L. Szewczyk, *Kaznodziejstwo w służbie nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla współczesnego Kościoła*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 308.

⁸⁹ S. Dyk, *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą...*, s. 42.

⁹⁰ Tamże, s. 46.

⁹¹ G. Siwek, *Blaski i cienie...*, s. 51.

⁹² S. Dyk, *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą...*, s. 51.

⁹³ A. Draguła, *Jakiej Ewangelii potrzebuje współczesny niewierzący?*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 59, 60.

napęlić życie nowym blaskiem i głęboką radością, nawet pośród trudnych doświadczeń” (EG 167). Kerygmat powinien być głoszony w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka, odwołujący do jego doświadczeń, takich jak szczęście, wolność, prawda, miłość, wspólnota. Takie głoszenie pomaga człowiekowi w odkrywaniu tego, co jest konieczne dla zbawienia⁹⁴. Kerygmat pomaga udzielić odpowiedzi na wielkie egzystencjalne pytania człowieka, który doświadcza niepewności, lęku, cierpienia, śmierci i samotności. Brak odniesienia do tych problemów sprawia, że już w punkcie wyjścia kerygmat może być nieprzekonujący, a nawet zbyteczny. Aktualizacja kerygmatu dokonuje się w spotkaniu i zespoleniu elementu kerygmatycznego i antropologicznego. Jednym z głównych zadań kaznodziejskich jest ukazywanie ponadczasowego orędzia o zbawieniu jako dobrej nowiny dla człowieka każdej epoki, czyli pomagać powiązać kerygmat biblijny z życiem słuchaczy.

W przepowiadaniu słowa Bożego w Polsce głoszenie kerygmatu w sensie ścisłym powinno się przenikać z głoszeniem kerygmatu w sensie szerszym. Nie można też wskazać precyzyjnej granicy pomiędzy koniecznością głoszenia kerygmatu, a potrzebą katechizowania⁹⁵. Dostrzega się praktykę głoszenia kerygmatu w sensie ścisłym bez uwzględnienia, czy głosi się go poganom, czy katolikom zsekularyzowanym, których wiara osłabła, czy też katolikom gorliwym i pobożnym. Niekiedy wszystkie te grupy, bez wyjątku, traktuje się jak niewierzących⁹⁶.

Ludziom niewierzącym i zsekularyzowanym należy głosić kerygmat w sensie ścisłym. Celem takiego głoszenia jest pierwsze nawrócenie tych ludzi, przygotowanie ich do przyjęcia chrztu i wejścia do wspólnoty Kościoła. Kerygmat w sensie ścisłym jest jednak skierowany głównie do tych, którzy nie uczestniczą w liturgii i katechezie. Do tych ludzi należy docierać w środowisku ich życia, „na ulicach, placach miast, w miejscach rozrywek i zakupów, domach, szkołach, zakładach pracy itp. Jest to zatem pierwsza przestrzeń kerygmatu – przestrzeń znajdująca się poza cieniem katolickiej świątyni”⁹⁷.

Okazją do głoszenia kerygmatu w sensie ścisłym w duszpasterstwie parafialnym mogą być rekolekcje ewangelizacyjne, a także tradycyjne misje ludowe, w celu zaproszenia wiernych do dokonania powtórnego wyboru Chrystusa⁹⁸. Kerygmat ten można również kierować do słuchaczy w najważ-

⁹⁴ S. Dyk, *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą...*, s. 53.

⁹⁵ Nowy Testament wskazuje na dwa główne sposoby przekazu wiary w Jezusa Chrystusa. Pierwszy to kerygmat (kerygma), drugi to nauczanie (didache). „Pierwszy jest zwiastowaniem i uobecnianiem zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Drugi jest prototypem katechezy i zawiera w sobie normy etyczne regulujące postępowanie wierzących. Kerygmat rodzi wiarę a didache zaś kształtuje wiarę, wyznaczając Kościołowi ideał życia moralnego” – tamże, s. 54.

⁹⁶ A. Siemieniowski, *Kerygmat ewangelizacyjny – próba teologicznego pogłębienia*, „Studia Gdańskie” 20 (2007), s. 123.

⁹⁷ S. Dyk, *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą...*, s. 52.

⁹⁸ G. Siwek, *Blaski i cienie...*, s. 60, 61.

niejszych chwilach chrześcijańskiego życia, takich jak chrzest i odnowienie przyrzeczeń, a także ślub i pogrzeb. Okazją do głoszenia treści kerygmatu w sensie ścisłym są również homilie wielkanocne i bożonarodzeniowe⁹⁹. Sporadycznie adresatami kerygmatu w sensie ścisłym powinni być stali uczestnicy życia parafialnego, gdyż także oni potrzebują gruntownej odnowy swego życia chrześcijańskiego, potrzebują słowa, które „nie pozostawia w obojętności i w duchowej inercji, ale za każdym razem domaga się nieustannego dokonywania bądź potwierdzania wyboru za lub przeciw Bogu, co pozostaje istotą kerygmatu”¹⁰⁰.

O ile wezwanie do fundamentalnego opowiedzenia się za Chrystusem, czyli głoszenie kerygmatu w sensie ścisłym, powinno dokonywać się w specjalnych okolicznościach i być skierowane do zsekularyzowanych, o tyle zwyczajne przepowiadanie Kościoła, dokonujące się w przepowiadaniu homilijnym, powinno pozostać głoszeniem kerygmatu w sensie szerokim. „W przeciwnym wypadku łatwo stanie się sloganem, wpisze się w kontekst rutynowych czynności duszpasterskich, utraci moc poruszania sumień. Nieustanne bicie w wielki dzwon po jakimś czasie nie robi wrażenia”¹⁰¹. Konstytucja o świętej liturgii opowiada się za homilią kerygmatyczną, ponieważ taki jej model najwyraźniej zwiastuje dzieła Boga w misterium zbawienia, które jest zawsze obecne wśród wierzących, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych. Charakter kerygmatyczny winna posiadać każda homilia¹⁰². Chociaż głoszenie kerygmatu nie stanowi całości przepowiadania słowa Bożego, to jednak jest jego pierwszym i najmocniejszym akcentem, który stoi u początku drogi wiary – narodzin wiary.

2.2. Prowadzenie do wiary jako osobowego spotkania z Chrystusem

Jezus Chrystus słowami nakazu misyjnego określił cel kościelnej posługi: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,15-16). Celem przepowiadania słowa Bożego jest wiara i życie z wiary, autentyczna wspólnota w Chrystusie, czyli Kościół, a w ostateczności uwielbienie Boga i zbawienie ludzi¹⁰³.

Próbę zdefiniowania wiary podjął *Katechizm Kościoła katolickiego*: „Wiara jest najpierw osobowym przylgnięciem człowieka do Boga; równocześnie

⁹⁹ S. Dyk, *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą...*, s. 52.

¹⁰⁰ A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010, s. 50, 51.

¹⁰¹ G. Siwek, *Blaski i cienie...*, s. 61.

¹⁰² W. Przyczyna, *Przepowiadanie w liturgii. Cechy posoborowej homilii*, „Ateneum Kapłańskie” 126,3 (1996), s. 182, 183.

¹⁰³ A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, t. 1, Warszawa 1980, s. 61.

i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił. Jako osobowe przyłgnięcie człowieka do Boga i uznanie prawdy, którą On objawił, wiara chrześcijańska różni się od wiary w osobę ludzką. Jest więc słuszne i dobre powierzyć się całkowicie Bogu i wierzyć w sposób absolutny w to, co On mówi. Byłoby rzeczą daremną i fałszywą pokładać taką wiarę w stworzeniu” (KKK 150). W wymiarze podmiotowym wiara jest aktem absorbującym całego człowieka. Angażuje intelekt człowieka poprzez odniesienie do niewidzialnej rzeczywistości, angażuje również jego wolę przez podjęcie wolnej decyzji zaangażowania się w tę rzeczywistość, czyli okazania Bogu objawiającemu się pełnej uległości rozumu i woli (KO 5), co może dokonać się jedynie przez Chrystusa. „W wymiarze przedmiotowym wiara jest uznaniem za prawdę pewnych treści, które zostały nam objawione w Chrystusie i przez Chrystusa. W ten sposób Chrystus stanowi centrum wiary, co ujawnia jej osobowy charakter”¹⁰⁴.

We wierze chrześcijańskiej chodzi nie tylko o akceptację dogmatów, lecz przede wszystkim o przyjęcie Chrystusa i duchowe zjednoczenie z Nim. „Wzbogacenie wiary w sensie obiektywnym, przedmiotowym (treść wiary) jest równocześnie wzbogaceniem wiary w znaczeniu podmiotowym, egzystencjalnym (postawa wiary)”¹⁰⁵. Benedykt XVI naucza, że istotna jest znajomość treści wiary. Poznanie treści wiary pomaga, rozumem i wolą, wyrazić zgodę na to, co proponuje Kościół. Znajomość wiary wprowadza w pełnię tajemnicy zbawczej objawionej przez Boga. „Udzielona zgoda oznacza więc, że kiedy się wierzy, w sposób wolny przyjmuje się całą tajemnicę wiary, bo gwarantem tej prawdy jest sam Bóg, który objawia się i pozwala poznać swą tajemnicę miłości” (PF 10).

Wiara chrześcijańska nie jest jakąś teorią, lecz jest rzeczywistością konkretną i kryterium decydującym o stylu ludzkiego życia¹⁰⁶. Tylko człowiek otwarty na Boga jest w stanie dawać „świadcstwo radości płynącej z wiary w Chrystusa”¹⁰⁷. Wiara jest doświadczeniem, w którym cały człowiek, jego serce, umysł i wola przyjmuje całość Boga, to znaczy Jego prawdę, piękno i dobro. A zatem wiara to doświadczenie nie tylko przekonujące (umysł), ale również pociągające (serce) i wymagające (wola)¹⁰⁸. W życiu chrześcijańskim pierwszorzędne znaczenie ma akt wiary, ponieważ jest koniecznym warunkiem

¹⁰⁴ G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego...*, s. 150.

¹⁰⁵ R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 233.

¹⁰⁶ W. Przygoda, *Pneumatologiczne fundamenty wiary chrześcijańskiej*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Święś, Lublin 2013, s. 173.

¹⁰⁷ Benedykt XVI, *Bądźcie świadkami radości płynącej z wiary. Przemówienie do członków Odnowy w Duchu Świętym we Włoszech* (06.05.2012), „L'Osservatore Romano” Pol 33,7–8 (2012), s. 32.

¹⁰⁸ A. Cencini, *Kapłan i dzisiejszy świat. Od postchrześcijaństwa do prechrześcijaństwa*, Kraków 2010, s. 141.

jakiegokolwiek związania się z Bogiem i oznacza przyjęcie Bożego zaproszenia do wspólnoty z Nim, natomiast treść wiary ma znaczenie wtórne w stosunku do aktu wiary¹⁰⁹. Oprócz osobowego wymiaru wiara posiada również wymiar społeczny¹¹⁰. Bowiem każdy wierzący „otrzymał wiarę od innych i powinien ją przekazywać innym. Nasza miłość do Jezusa i ludzi skłania nas do mówienia innym o naszej wierze. Każdy wierzący jest jakby ogniwem w wielkim łańcuchu wierzących. Nie mogę wierzyć, jeśli nie będzie mnie umacniała wiara innych, a przez moją wiarę przyczyniam się do podtrzymywania wiary innych” (KKK 166). Przepowiadanie słowa Bożego obejmuje poszczególne prawdy wiary. Wierzący, którzy przez chrzest należą do Chrystusa, powinni wyznawać swoją wiarę wobec ludzi. Lecz aby mogli ją wyznawać, muszą ją najpierw poznać. Słuchacz powinien dowiedzieć się również o tym, jak może realizować swoją wiarę we współczesnym świecie.

Wiara zatem zakłada świadectwo i misyjność, a jej właściwe pogłębienie polega na wyjściu z darem wiary do współczesnego świata i uzewnętrznieniem jej w świecie¹¹¹. W katechezie z 10 października 2012 roku papież Benedykt XVI zauważa, „iż kiedy brakuje wiary w Boga, załamuje się to, co jest istotne, bo człowiek traci swoją głęboką godność i to, co czyni wielkim jego człowieczeństwo, wbrew wszelkim redukcjonizmom”¹¹².

Zadaniem głoszenia słowa Bożego jest formowanie do wiary dojrzałej, głębokiej. Współczesne chrześcijaństwo staje się wyzwaniem dla ludzi świadomych, dojrzałych, wolnych. Wiara dojrzała nie polega na spełnianiu pewnych obrzędów, ale na zdolności do wydawania owocu¹¹³. Głoszenie

¹⁰⁹ A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, s. 137, 138.

¹¹⁰ B. Drożdż, *Grzech a dekonstrukcja wiary*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąs, Lublin 2013, s. 109.

¹¹¹ A. Napiórkowski, *Wiara w Kościele, lecz dla świata. Rekonstrukcja interpretacji nauczania Vaticanum II*, „Polonia Sacra” 17,2 (2013), s. 54.

¹¹² Benedykt XVI, *Lekcja Soboru. Katecheza śródowa* (10.10.2012), „L'Osservatore Romano” Pol 33,12 (2012), s. 43.

¹¹³ Ocenie pod kątem dojrzałości należy poddać wiedzę religijną, uczucia religijne oraz relacje między Bogiem i człowiekiem – zob. R. Jaworski, *Jak zbadać dojrzałość religijną?*, „Studia Gdańskie” 20 (2007), s. 175. Zdaniem Zenona Uchnasta, człowiek dojrzały religijnie charakteryzuje się: gotowością do nawiązania kontaktu z przedmiotem religii; rozwojem nowych elementów struktury osobowości (postaw, zainteresowań) z uwagi na stosunek do Boga; doświadczeniem siebie jako podmiotu i przedmiotu relacji religijnej; ukierunkowaniem zachowań na aktualizację potencjalności ujawniających się w relacji ja–Bóg; spontaniczną potrzebą wyrażania swojej indywidualności, autentyzmem, humorem, dystansem do swoich przeżyć, spontanicznością; gotowością do pogłębiania i udoskonalania relacji z Bogiem; gotowością zmiany obrazu siebie i koncepcji świata (światopoglądu) ze względu na religię; zaufaniem do utrzymywania osobowej relacji z Bogiem; dyspozycyjnością do zmian, doświadczeniem akceptacji ze strony Boga – zob. Z. Uchnast, *Psychologiczne aspekty dojrzałości religijnej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 3 (1975), s. 147–160.

Ewangelii, jak zaznacza Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa*, ma „pobudzać do przechodzenia od wiary podtrzymywanej społeczną tradycją, choć jest ona godna szacunku, do wiary bardziej osobistej i dojrzałej, oświeconej i płynącej z przekonania” (EE 50). Jezus głosił: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15). Na ścisły związek przepowiadania i wiary wskazał św. Paweł Apostoł w Liście do Rzymian: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17). Jednak celem przepowiadania jest nie tylko budzenie, „ale i rozwój wiary posiadanej, względnie odzyskanie zagubionej (por. RM 33). Kościół bowiem nie opuszcza tych, którzy wiarę przyjęli, ale ich wiarę stara się pogłębiać, umacniać, ożywiać i czynić coraz dojralszą (EN 54). W tym kontekście mówimy o drugim nawróceniu, które jest nieustannym zadaniem całego Kościoła (KKK 1428)”¹¹⁴.

Przyjęcie daru wiary wymaga nawrócenia. Kolejnym etapem nawrócenia jest uwierzenie i absolutne zaufanie Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie oraz uznanie Go za swego Pana, Zbawiciela i Mesjasza. Jest to wiara o charakterze początkowym, niedoskonałym, posiadająca bardziej charakter subiektywny niż obiektywny. „Większy akcent położony jest na to, kim [Bóg – L.S.] jest dla mnie osobiście niż na to, co Kościół nam do wierzenia o Bogu podaje. Jest to bardziej wiara Bogu i wiara w Bogu (*fides qua*), niż wiara w to, co Bóg objawił (*fides quae*)”¹¹⁵. Jednak przyłgnięcie do Chrystusa powinno prowadzić do chęci poznania Jego nauki i wcielania jej w życie. A zatem zadaniem głosicieli słowa Bożego jest przepowiadanie prowadzące słuchających do osobistej więzi z Jezusem Chrystusem¹¹⁶. Nauczanie wiary przez ambonę ma na celu nie tylko przekazanie treści, ale doprowadzenie do udziału w tajemnicy Chrystusa. Osiągnięcie tego celu wymaga spowodowania u adresatów przepowiadanego słowa Bożego wewnętrznej przemiany. Przemiana człowieka pojmowana jest obecnie jako wszechstronny i pełny rozwój osobowości, jako przygotowanie do odpowiedzialnego podjęcia powołania, gdzie punktem wyjścia jest kontakt osobowy z Bogiem, a punktem dojścia – realizacja osobowości chrześcijań-

¹¹⁴ G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego...*, s. 151.

¹¹⁵ S. Dyk, *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą...*, s. 49, 50. „Pierwszym punktem, który jest decydującym, szczególnie w naszych czasach, jest ten dotyczący uzasadnienia, dlaczego wierzymy. Zanim więc dotkniemy zagadnień dotyczących zawartości wiary (*fides quae*), jest niezwykle istotnym, aby chrześcijanin potrafił odpowiedzieć, dlaczego wierzymy. Innymi słowy, musi on być zdolny wyjaśnić najpierw sam sobie (i to w sposób przekonujący) swój akt wiary i swoje zawierzenie Bogu, który objawia się w Jezusie Chrystusie. To właśnie wyjaśnienie (*fides qua*) nie może być zapomniane” – R. Fisichella, *Krzewić nową ewangelizację. Nowa ewangelizacja po „Evangelii gaudium”*. Konferencja wygłoszona podczas sesji Ogólnopolskiej Szkoły Ewangelizatorów „Nowi ewangelizatorzy dla nowej ewangelizacji”, Kraków 19.05.2014 [opracowanie nieopublikowane]. Za: A. Makowski, *Nowa ewangelizacja inspiracją odnowy misji ludowych*, Kraków 2017, s. 65.

¹¹⁶ W. Przyczyna, *Rola przepowiadania słowa Bożego...*, s. 190.

skiej. Owo kształtowanie dokonuje się na dwóch płaszczyznach: przyrodzonej i nadprzyrodzonej¹¹⁷.

Współczesne uwarunkowania społeczno-kulturowe życia wymagają od ludzi wierzących nie tylko znajomości podstawowych prawd wiary, lecz także ich uzasadnienia i wyjaśnienia. Kaznodzieja powinien zatem zachęcać wierzących do pogłębiania świadomości swojej wiary oraz dostosowywania znajomości jej praw „przynajmniej do poziomu ogólnej wiedzy, jaką posiadają, i wiedzy specjalistycznej, którą wykorzystują w działalności zawodowej i społecznej”¹¹⁸.

W wyniku sekularyzacji sprowadza się wiarę i Kościół do sfery prywatnej i wewnętrznej, wzrasta deformacja etyczna, osłabienie poczucia grzechu osobistego i społecznego oraz stopniowy wzrost relatywizmu. Społeczeństwo informatyczne dostarcza współczesnemu człowiekowi wybiórczych danych, co w konsekwencji prowadzi do powierzchowności przedstawiania kwestii moralnych. Niezbędna jest zatem właściwa edukacja, która uzdolni do krytycznego myślenia i wyboru właściwych wartości (EG 64).

Głosząc słowo Boże osobom zsekularyzowanym, kaznodzieja powinien podkreślać, że wiara w życiu człowieka nie jest błahostką, lecz szczególną formą nadziei. Doświadczając obecności i miłości Boga, człowiek dostrzega sens swojego istnienia i celu, do którego zmierza. Świadomość Bożej obecności pomaga człowiekowi wyleczyć się z przesadnej troski o siebie i z egoizmu. Niewiara zaś może doprowadzić do zagubienia, osłabienia ludzkiego ducha i różnego rodzaju zniewoleń¹¹⁹.

¹¹⁷ Drogą do osiągnięcia rozwoju indywidualnego i społecznego na płaszczyźnie naturalnej jest: kształtowanie osoby ludzkiej do dojrzałego podejmowania odpowiedzialności; wychowanie osoby do właściwego rozumienia wolności i stopniowe wprowadzanie jej w życie; kształtowanie prawidłowego sumienia, które winno być prawdziwe, pewne i delikatne; rozwijanie naturalnego dążenia do poznania i kochania Boga, gdyż każdy człowiek posiada dążność i prawo do szukania i poznania Boga przy pomocy światła rozumu. W sferze wartości nadprzyrodzonych rozwój człowieka, który ma się dokonywać przez działanie odpowiednio dobranych treści i oddziaływania kaznodziejów powinien uwzględniać: świadomość powołania życiowego i otrzymanego daru wiary. To budzenie świadomości powołania jest istotnym zadaniem głoszącego. Wszyscy ludzie są powołani przez Stwórcę do zbawienia, człowiek świadomy swego religijnego powołania i daru wiary ma prawo do wewnętrznej przemiany, tak że z grzesznika staje się sprawiedliwym, z nieprzyjaciela – przyjacielem Boga; przez przemianę wewnętrzną wiernych ma się dokonywać stopniowo przemiana społeczności, do której wierni należą, czyli stały wzrost Mistycznego Ciała Chrystusa – Kościoła. Dokonuje się to przez wzrost rodzin, które stanowią „Kościół domowy”; przez działalność wierzących w duchu Chrystusa dokonuje się uświęcanie świata (*consecratio mundi*) – zwłaszcza przez świadectwo życia i świadectwo nadziei – zob. M. Gosek, *Tworzywo homiletyczne*, w: *Praktyka przepowiadania słowa Bożego. Materiały do nauczania w zakładach teologicznych*, t. 2, red. L. Kuc, Warszawa 1973, s. 356–360.

¹¹⁸ D. Lipiec, *Eklezjologiczne podstawy przekazu...*, s. 181, 182.

¹¹⁹ S. Dyk, *Przepowiadanie homilijne w kontekście dechrystianizacji*, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księży Profesora Czesława S. Bartnika*, t. 1, red. K. Góźdz. Lublin 2009, s. 1062.

Przepowiadanie słowa Bożego odnoszące się do wiary jako osobowego spotkania z Jezusem Chrystusem odwołuje się do rozumu, wolnej woli i sfery doznań i przeżyć emocjonalnych słuchaczy. Rozum człowieka najpierw zapoznaje się z usłyszaną prawdą chrześcijańską, dalej próbuje ją zrozumieć, a na końcu przyjmuje ją lub odrzuca, względnie pozostaje wobec niej obojętny, sceptyczny¹²⁰.

Przepowiadanie powinno pomagać słuchaczowi w rozumowym przyjęciu istnienia Boga oraz dostarczyć mu rozumowych racji przemawiających za istnieniem Boga. Głosiciel słowa Bożego jest odpowiedzialny za prowadzenie ludzi do Boga. To prowadzenie musi być współtowarzyszeniem, które i kaznodzieję, i słuchaczy doprowadzi do zaangażowania rozumu, aby w konsekwencji pozytywnie odpowiedzieć na głos Boga¹²¹. Jednocześnie kaznodzieja powinien mieć świadomość, że w procesie przekazywania słowa Bożego oraz przyjmowania go przez rozum człowieka zasadniczą rolę odgrywa łaska Boża, która działa w tajemniczy i niezrozumiały dla głosiciela i słuchacza sposób. Zadaniem głosiciela Bożego orędzia jest nade wszystko świadczenie o Ewangelii życiem i osobistą wiarą.

Głoszenie słowa Bożego dotyczące wiary odwołuje się również do wolnej woli człowieka i ma na celu skłonienie tej woli do aktu wiary i do życia z wiary. Słuchaczowi należy wskazać wiarę jako dobro oraz wartość godną przyjęcia¹²².

Przepowiadanie słowa Bożego odnosi się także do uczuć człowieka, które mogą wspierać albo osłabiać rozum i wolę w akcie wiary. Kaznodzieja powinien wzbudzać pozytywne uczucia, bowiem wpływają one na wspieranie i ożywienie aktu wiary. Osobiste zaangażowanie głosiciela słowa Bożego, ujawnianie życzliwości pomaga poruszyć serce słuchaczy i stanowi wprost niezbędny element głoszenia słowa Bożego¹²³.

2.3. Głoszenie Boga prawdziwego

Katechizm Kościoła katolickiego, przedstawiając prawdę o Bogu Ojcu, od którego wszystko pochodzi, ukazuje Go jako Stwórcę świata, źródło wszelkiego

¹²⁰ Zob. A. Lewek, *Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*, t. 1, Warszawa 1984, s. 158–170.

¹²¹ T. Szałanda, *Homilia (neo)apologetyczna jako współczesna forma przepowiadania*, „Studia Ełckie” 16,4 (2014), s. 594.

¹²² Biskup erfurcki Joachim Wanke wskazuje, że „wiera religijna nie jest rezultatem surowego, czysto racjonalnego wyboru z szeregu możliwości, z których wybieram sobie jedną. Religijne przekonania powstają raczej poprzez doświadczenie stanu zafascynowania, niesamowitości” – J. Wanke, *Wie heute von Gott sprechen im nichtchristlichen Umfeld*, http://www.sankt-bonifaz.de/uploads/tx_susy_pdflink/Wanke-Vortrag-2012_03.pdf [dostęp: 06.04.2017].

¹²³ Zob. B. Biela, *Uwarunkowania psychologiczno-społeczne przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 101–104.

rodzaju życia, Ojca „ubogich, sierot i wdów, którzy są objęci Jego miłą opieką” (KKK 238). Katechizm podkreśla ojcowskie zatroskanie, dobroć i życzliwość Boga, zaś Boża opatrzność realizuje się przez podtrzymywanie świata w istnieniu i zachowywaniu go. W obrazie Boga Ojca na pierwszy plan wysuwa, obecną w każdym Jego działaniu, miłość¹²⁴. Bóg jest Ojcem wszechmogącym i okazuje ojcowską wszechmoc, gdy troszczy się o ludzkie potrzeby. Prawda o Bogu Ojcu została przekazana przez Jezusa Chrystusa, który nieustannie odwołuje się do Niego jako do swego Początku¹²⁵.

Zdaniem Stanisława Dyka, u podstaw ateizmu czy dechrystianizacji stoi „niekiedy fałszywy obraz Boga. Chodzi tu o hipertrofię niektórych cech przypisywanych Bogu, a tym samym o zniekształcenie samej idei i obrazu Boga. Ateizm niekiedy nie jest negacją prawdziwego Boga, lecz negacją bożka, którego człowiek stworzył, negacją fałszywych wyobrażeń o Bogu”¹²⁶. Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vivificantem* wskazuje, że współczesny człowiek jest „skłonny widzieć w Bogu dla siebie przede wszystkim ograniczenie, a nie źródło wyzwolenia i pełnię dobra [...]. Człowiek zostaje niejako wyobcowany i wyzuty z własnego człowieczeństwa, gdy idąc za ideą Boga, przypisuje Jemu to, co należy do człowieka, i wyłącznie do człowieka!” (DV 38).

Chrześcijański obraz Boga Ojca jest wypadkową czterech ogólnie nakładających się płaszczyzn: ujęcia biblijnego, filozoficznego, teologicznego oraz spojrzenia wynikającego z przenikanej doświadczeniem życiowym codziennej pobożności. W ludzkim spojrzeniu na Boga Ojca przeważa akcent, który wynika z dominującej u konkretnego człowieka perspektywy. „Bóg może być postrzegany jako Ktoś absolutnie doskonały, daleki, obcy, obojętny, surowy, karzący; albo jako bliski, miłosierny, troskliwy, współczujący, Bóg, który szuka człowieka i pamięta o nim”¹²⁷. Trudności w wierze i w relacji z Bogiem wynikają nierzadko z niewłaściwego obrazu Boga. Zafałszowany obraz Boga uniemożliwia zdrowe, oparte na miłości, więzi człowieka z Bogiem¹²⁸.

¹²⁴ M. Rojek, *Obraz Boga Ojca w tekstach Katechizmu Kościoła katolickiego*, „Resovia Sacra” 6 (1999), s. 187, 188.

¹²⁵ H.U. von Balthasar, *Credo*, Kraków 1997, s. 21.

¹²⁶ S. Dyk, *Przepowiadanie homilijne w kontekście...*, s. 1063.

¹²⁷ M. Rojek, *Obraz Boga Ojca...*, s. 165.

¹²⁸ Stanisław Biel wskazuje na najczęściej występujące dzisiejsze fałszywe obrazy Boga: Bóg sędzia (napawający strachem i bojaźnią super bóg), Bóg samowoli (nieobliczalny, despotyczny tyran, który potępia bez powodu i bez przyczyny obdarowuje łaską), Wszechwładny Ojciec (ogrom ojcowskiego autorytetu sprawia, że człowiek czuje się wtłoczony w rolę grzecznego, posłusznego dziecka), Bóg śmierci (pozostawia ludzi w ciągłej niepewności i w każdej chwili może przeciąć nić życia i skazać człowieka na wieczne potępienie), Bóg księgowy, buchalter (pozbawiony uczuć i serca robot, który rejestruje i zapisuje każdy błąd i wykroczenie człowieka wobec prawa), Bóg wymagający (stawia nadmierne wymagania, nie jest bezinteresowny, na wszystko nakazuje zasługiwać wysiłkiem i osiągnięciami), Bóg narcysta, snob (dba jedynie o swoją chwałę i oczekuje jej od człowieka), Bóg zawsze obecny, zauważalny, dotykany w życiu (w skrajnej postaci nie pozostawia człowiekowi żadnej wolności, od człowieka wymaga jedynie

W praktyce przepowiadania słowa Bożego można dostrzec zjawisko tzw. pastoralnego deizmu. Wprawdzie kaznodzieje nie zaprzeczają istnieniu Boga, ale niewystarczająco akcentują Jego stałą obecność i działanie w życiu człowieka. Podejmowanie tematyki Boga Stworzyciela i Ojca, Bożej opatrności jest w głoszeniu Bożego orędzia współcześnie zdecydowanie rzadziej praktykowane niż w poprzednich wiekach. Człowiek dzisiejszy odwołuje się raczej do własnych sił i umiejętności niż do Bożej woli. Bóg współczesnego przepowiadania jest „bezbarwnym Bogiem, nie do bania i nie do kochania, którego już nikt się nie boi i nikt nie kocha”¹²⁹.

Chociaż we współczesnym przepowiadaniu słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym nie może zabraknąć odwagi w demaskowaniu wszelkich przejawów bałwochwalstwa i zafałszowanego obrazu Boga, to jednak kaznodzieje powinni akcentować pozytywne orędzie o zbawczej i wyzwalającej miłości Stworzyciela do człowieka¹³⁰. Błędem jest skoncentrowanie się na apologetyce próbującej uzasadnić ideę Boga i Jego prawdziwy obraz tylko na płaszczyźnie dowodzenia naturalnego¹³¹.

Zdaniem autorów dokumentu *Lettera ai cercatori di Dio*, przygotowanego przez Konferencję Episkopatu Włoch, ludzie poszukujący Boga nie wierzą w ja-

posłuszeństwa), Bóg piorunochron (rodzaj zabezpieczania na trudne dni i ochrony przed wszelkim niebezpieczeństwem), Bóg witamina (dodaje sił, gdy człowiek ich potrzebuje i o nie prosi), Bóg rasista (kocha tylko wybranych), Bóg urzeczowiony (istnieje podobnie jak rzeczy, osoby, idee, wartości, które mogą być w życiu, ale nie muszą) – zob. S. Biel, *Gdzie jest Bóg w zagubionym świecie?*, Kraków 2009, s. 50–56.

¹²⁹ R. Biel, *Wewnątrzkościelne źródła osłabienia...*, 2013, s. 86. Biskup Pasawy Stefan Oster zauważa, że zachęta wyrażona za pomocą sloganu: „Dobra Nowina zamiast Groźna Nowina” przyczyniła się do zdegradowania nauki chrześcijańskiej do poziomu pewnego rodzaju humanizmu. „Nie wspomina się już o grzechu, o konieczności nawrócenia, a tym bardziej o piekle! To nie pasuje już do teraźniejszości. I również nie pasuje jakoś do dzisiejszego Kościoła. Według tego sposobu myślenia, przesłanie Ewangelii jest miłym, trochę etycznie naładowanym programem działania/postępowania, który zachęca, wzywa nas do tego, aby być dla siebie nawzajem dobrym, dobrym przede wszystkim względem innych mniejszości i biednych, dobrym dla świata, dobrym względem uchodźców i dla sąsiada. I kto spełnia to choć w pewnym stopniu, to jest już chrześcijaninem, a przynajmniej kimś tego rodzaju. Kimś, kto twierdzi, że wie czego naucza Kościół i sam w jakiś sposób bierze w tym udział” – S. Oster, *Humanismus der Nettigkeit – Oder: woran krankt unsere Verkündigung?*, www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1626621737607646&id=1399859893617166 [dostęp: 11.05.2017]. Zob. S. Oster, P. Seewald, *Gott ohne Volk? Die Kirche und die Krise des Glaubens*, München 2016.

¹³⁰ S. Hareźga, *Nie będziesz miał cudzych bogów przede Mną (Wj 20,3; Pwt 5,7). Kim chce być Bóg dla człowieka?*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 38. Niedostatki w głoszeniu pozytywnego obrazu Boga dostrzega między innymi Małgorzata Wałęjko: „Idę na Eucharystię po ciężkim tygodniu, na ożywczą Eucharystię radości, świętowanie cudownego stworzenia i zbawienia, które już jest faktem – i zbiera mi się na płacz, gdy słyszę, że Bóg nierychliwy, ale sprawiedliwy, że zobaczy każdy najmniejszy grzech, że jeszcze chwila i na zbawienie się nie załapiesz” – M. Wałęjko, *Nie-Dobra Nowina. Bóg polskich kazań*, „Więź” 58,1 (2015), s. 139.

¹³¹ A. Draguła, *Jakiej Ewangelii potrzebuje...*, s. 61.

kiś prywatny i pełen niepewności projekt życia ani w coś, co daje tylko pewne poczucie bezpieczeństwa, ale w Kogoś, kto powinien stać się jedyną miłością życia. A odkrywanie Boga polega na odnalezieniu miejsca ciszy, „w której poprzez słuchanie Bożego słowa rodzi się prawdziwa nadzieja, wypływająca z przyjscia Boga do ludzkiego serca”¹³².

Przepowiadanie kaznodziejskie skierowane do zsekularyzowanych powinno odwoływać się do metody antropologicznej, czyli opisu doświadczenia ludzkiego, niepowodzenia poszukiwań i rozwiązań ludzkich oraz rozwiązania problemu przez otwarcie się na objawienie chrześcijańskie. Takie głoszenie słowa Bożego zmierza do wzbudzania u słuchaczy tęsknoty za Bogiem. Kaznodzieja winien uświadamiać słuchaczom, że odkrycie prawdziwego Boga pomaga w zrozumieniu prawdziwego obrazu człowieka, a karykaturalne wyobrażenia Boga stanowią realną przeszkodę w pełnym rozwoju człowieczeństwa¹³³.

Zdaniem Joachima Wanke, „mówienie o Bogu nie jest pouczającą ekspcją, ani indoktrynacją, ale jest *odkrywaniem* uprzednio istniejącego już, świadomego lub nieświadomego związku każdego człowieka z Bogiem”¹³⁴. Bóg nie jest abstrakcyjną zasadą ani odwróconym od świata prekursorem. Jest piszącym historię zbawienia Bogiem przymierza i życia. Kaznodzieja winien głosić przesłanie, że nieskończenie wzniosły Bóg zawiera z ludźmi przymierze i czyni ich swoimi sprzymierzeńcami i współpracownikami¹³⁵. I chociaż Bóg nie mieści się w uporządkowanej definicji gramatycznej, to jednak głosiciele słowa Bożego muszą przekazywać ważną prawdę o tajemnicy Boga jako *Boga żyjącego*, który każdego człowieka chce obdarować życiem nieprzemijającym. To przesłanie powinno być jednym z zasadniczych tematów przepowiadania¹³⁶.

¹³² W. Surmiak, „O poszukujących Boga”. Pytania człowieka ponowoczesnego w świetle dokumentu Konferencji Episkopatu Włoch, zatytułowanego „Lettera ai cercatori di Dio”, „Studia Pastoralne” 6 (2010), s. 334.

¹³³ S. Dyk, *Przepowiadanie homilijne w kontekście...*, s. 1064.

¹³⁴ J. Wanke, *Wie heute von Gott...*; „Bóg jest czasami zbyt szybko sprowadzany tylko do wszystko wyjaśniającej formułki. Zasadniczo w ten sposób wszystkie biblijne i starochrześcijańskie wypowiedzi o transcendencji Boga, o Jego *inności*, nie są traktowane dostatecznie poważnie. Do formułki nie można się modlić, nie można przed nią płakać, nawet nie można jej przeklinać. Co najwyżej można ją uważać za fałszywą, negować ją lub uważać za zbędną. Do radykalizmu starotestamentowego psalmisty, który narzekał na Boga, przeciw Niemu protestował i czasami także w Niego powątpiewał, zwyczajnej chrześcijańskiej pobożności jest jeszcze daleko” – tamże.

¹³⁵ Zob. R. Zollitsch, *Gott erfahren in einer säkularen Welt*, w: *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter*, red. J. Söder, H. Schönemann, Freiburg 2016, s. 270–272.

¹³⁶ N. Richardson, G. Lovell, *Sustaining preachers preaching. A practical guide*, London–New York 2011, s. 206.

2.4. Jezus Chrystus – jedyny Zbawiciel człowieka

Przedmiotem chrześcijańskiej wiary jest Jezus Chrystus, który dla zbawienia ludzi stał się człowiekiem. U początku bycia chrześcijaninem dochodzi do spotkania z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie. Specyfika chrześcijaństwa związana jest z tym, że to Bóg jest autorem pomysłu „zbliżania się” do człowieka. Centrum chrześcijańskiej doktryny polega na tym, że kierunek inicjatywy zbawczej jest zdecydowanie odgórny, Bóg staje się coraz bliższy człowiekowi i dzięki temu człowiek staje się bliższy Bogu. Fakt ten wyróżnia chrześcijaństwo od większości wielkich religii, w których przeważa tzw. ruch oddolny, gdzie to człowiek próbuje wejść w sferę *sacrum*. „W chrześcijaństwie przełamywanie owych barier jest dziełem Boga. W tym też sensie Jezus Chrystus, wcielony Bóg jest prawdą, życiem i drogą (por. J 14,6a), na której zostaje zrealizowana *bliskość ostateczna* Boga i człowieka”¹³⁷.

Jezus Chrystus, odkupiciel człowieka „jest ośrodkiem wszechświata i historii” (RH 1), jako Bóg i człowiek jest centrum całej rzeczywistości, a zwłaszcza egzystencji chrześcijanina. W Liście do Hebrajczyków autor podaje: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców naszych przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2). W tym zbawczym wydarzeniu, jakim było wcielenie, dzieje ludzkości w Bożym planie miłości osiągnęły swój punkt kulminacyjny. Stając się człowiekiem, Chrystus ukształtował ten wymiar ludzkiego życia, jaki zamierzył nadać człowiekowi od samego początku istnienia¹³⁸. Chrystus jest pierwszym i ostatnim Słowem, w którym Bóg najpełniej objawił się człowiekowi. On jest „pośrednikiem i pełnią całego objawienia” (KO 2). To dzięki Chrystusowi wiara chrześcijańska ma wymiar personalny: nie sprowadza się tylko do przyjęcia prawd objawionych i przekazywanych w doktrynalnym nauczaniu Kościoła, ale „przybiera kształt spotkania z Osobą, której powierzamy własne życie. Jezus Chrystus jest dziś nadal obecny w historii w swoim ciełe, którym jest Kościół” (VD 25).

Jarosław A. Sobkowiak, odwołując się do poglądów paryskiego teologa Christopha Theobalda, wskazuje na konieczność ponownego zainteresowania się Jezusem. Uzasadnia to trzema dominującymi powodami. Po pierwsze, to dzięki postaci Jezusa historia zyskuje na nowo aspekt eschatologiczny i całościowy. Następnie, w drodze Jezusa ku śmierci i zmartwychwstaniu człowiek zyskuje możliwość rozumienia swojej śmiertelnej egzystencji. I po trzecie, współczesny

¹³⁷ J. Szymik, *Mówić dziś o Jezusie Chrystusie*, w: *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, red. W. Przyczyna, Kraków 2002, s. 49.

¹³⁸ M. Chmielewski, *Chrystocentryzm duchowości papieża Polaka*, w: *Jan Paweł II – Mistrz duchowy*, red. M. Chmielewski, Lublin 2006, s. 89.

człowiek żyje w epoce powszechnego doświadczenia śmierci, która w różnorodny sposób jest interpretowana, czyli żyje w epoce paradoksu¹³⁹.

Współczesna teologia wyraża przekonanie, że całe przepowiadanie słowa Bożego powinno być chrystocentryczne, bowiem Bóg najpełniej objawił się w Chrystusie i w Nim dokonuje się zbawienie człowieka i świata. Autentyczne głoszenie Chrystusa winno być: biblijne, eklezjalne, liturgiczno-mistagogiczne, egzystencjalne i eschatologiczne (KK 7, 48; KL 7; KDK 10)¹⁴⁰. Treścią przepowiadania kaznodziejskiego mają być: głównie czyny Boga dokonane w Chrystusie dla zbawienia człowieka (KO 2; KL 9), słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym (KO, 24; KL, 52; DK 9), misterium paschalne (KL 35; KO 4; KK 5), Chrystus w ujęciu całościowym (KDK 10)¹⁴¹. Zasadę chrystocentryzmu w przepowiadaniu podkreślają również posoborowe dokumenty Kościoła. W encyklice *Evangelii nuntiandi* papież Paweł VI zaznacza, że zbawienie zwiastowane przez Jezusa Chrystusa jest szczytem i centrum Dobrej Nowiny (EN 9), a „obwieszczanie królestwa Bożego przez Chrystusa dokonuje się przez przepowiadanie słowa, jakiemu równego nigdzie nie znajdziesz” (EN 11). Paweł VI dodaje wyraźnie, że „nie ma prawdziwej ewangelizacji bez głoszenia imienia i nauki, życia, obietnic, królestwa i tajemnicy Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego” (EN 22).

W centrum przepowiadania eklezjalnego znajduje się Jezus Chrystus. Ci, którzy w Niego uwierzyli, dają o Nim świadectwo. Kościół, głosząc Ewangelię, prowadzi do poznania Jezusa Chrystusa. To poznanie jest możliwe tylko w środowisku wiary. Ta zaś nie utożsamia się z wiedzą intelektualną o wcielonym Synu Bożym, ale polega na przyłgnięciu do Niego z miłością i potwierdzaniu wspólnoty z Nim swoim życiem. Jest to wiara egzystencjalna, kształtująca całe życie wyznawców Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego Pana. Treścią nauczania ma być tajemnica Chrystusa, a wszystko inne na tyle, na ile z tą tajemnicą się łączy (CaT 6). Papież Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* przypomina wielokrotnie już zalecaną zasadę chrystocentryzmu: „Dla wiernych musi być jasne, że kaznodziei zależy na ukazaniu Chrystusa, który powinien być w centrum każdej homilii” (VD 59).

W adhortacji apostolskiej o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie *Evangelii gaudium* papież Franciszek zaznacza, że centrum przepowiadania słowa Bożego i jego istota jest zawsze ta sama: „Bóg, który objawił swoją ogromną miłość w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym. On czyni swoich wiernych zawsze nowymi [...]. Chrystus jest »odwieczną Dobrą Nowiną« (Ap 14,6) i jest »wczoraj i dziś, ten sam także na wieki« (Hbr 13,8), ale Jego bogactwo i piękno

¹³⁹ J.A. Sobkowiak, *Przyszłość religii w świecie zsekularyzowanym*, „Studia Theologica Varsoviensia” 48,2 (2010), s. 124, 125.

¹⁴⁰ G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego...*, s. 145–147.

¹⁴¹ L. Szewczyk, *Chrystocentryzm w teorii i praktyce przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 313.

są niewyczerpane. On jest zawsze młody i jest zawsze źródłem nowości. Kościół nie przestaje być zadziwionym z powodu »głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga« (Rz 11,33)» (EG 11). Jednocześnie papież Franciszek stwierdza, że „nie może być autentycznej ewangelizacji bez wyraźnego głoszenia, że Jezus jest Panem”, a podstawą głoszenia słowa Bożego w każdej działalności ewangelizacyjnej jest Jezus Chrystus. Zasadniczym priorytetem działalności Kościoła powinno być „radosne, cierpliwe i stopniowe przepowiadanie zbawczej śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa” (EG 110)¹⁴².

Chrześcijańskie przepowiadanie ma przede wszystkim budzić i utrwalać wiarę chrześcijańską w Chrystusa-Zbawcę oraz próbować udzielać odpowiedzi na mnożące się pytania dotyczące osoby Jezusa Chrystusa. W ukazywaniu zagadnień chrystologicznych w przepowiadaniu słowa Bożego należy wskazać „na cztery podstawowe etapy-aspekty, z których każdy może być dodatkowo rozwinięty: przyjście na świat (preegzystencja, obietnica zbawienia, wcielenie, narodzenie); działalność publiczna (nauczanie, organizacja wspólnoty uczniów, egzorcyzmy, uzdrowienia i wskrzeszenia, czyny prorockie); Pascha (śmierć, zstąpienie do piekieł, zmartwychwstanie, epifanie Zmartwychwstałego, wniebowstąpienie-wywyższenie) oraz obecność w Kościele trwająca do paruzji (zesłanie Ducha Świętego, obecność w Kościele, w słowie i sakramentach, paruzja)»¹⁴³. Głównym zadaniem głosiciela słowa Bożego jest ukazywanie słuchaczom pełnego i prawdziwego obrazu Chrystusa, wierne przybliżanie Jego nauki i dzieła zbawienia oraz wezwania do naśladowania Go skierowanego do każdego człowieka¹⁴⁴.

W konstytucjach II Soboru Watykańskiego można zauważyć dwie zasadnicze metody przedstawiania Jezusa Chrystusa. W Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym *Dei verbum*, Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* można dostrzec metodę dedukcyjno-teologiczną przedstawiania Jezusa Chrystusa, zaś w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* dominuje metoda indukcyjno-antropologiczna. I tak w *Dei verbum* Jezus Chrystus ukazany jest jako główny Objawiciel Boga, w *Lumen gentium* dominuje eklezjologiczny obraz Chrystusa, a w *Sacrosanctum Concilium* dochodzi do głosu postrzeganie Chrystusa mistycznego, obecnego i działającego w liturgii. Nieco inny obraz Jezusa Chrystusa dominuje w *Gaudium et spes*. Konstytucja ta, skierowana nie tylko do wierzących, ukazuje Chrystusa jako pomoc w rozwiązywaniu wszelkich egzystencjalnych problemów człowieka. Tego człowieka można zrozumieć, i on siebie potrafi zrozumieć jedynie w tajemnicy

¹⁴² Zob. tenże, *Treść przepowiadania kaznodziejskiego według...*, s. 341–350.

¹⁴³ G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie, w: Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 414.

¹⁴⁴ J. Twardy, *Chrystocentryzm w kaznodziejskiej posłudze słowa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,1 (2007), s. 63.

wcielonego Słowa¹⁴⁵. Metoda głoszenia Chrystusa wykorzystana w *Gaudium et spes* powinna stanowić inspirację dla głoszących słowo Boże w środowisku ludzi niewierzących i zsekularyzowanych. Głoszenie Chrystusa w środowisku zsekularyzowanym, zdaniem papieża Franciszka, polega na ukazywaniu, „że wierzyć w Niego i iść za Nim jest nie tylko rzeczą prawdziwą i sprawiedliwą, ale także piękną, zdolną napełnić życie nowym blaskiem i głęboką radością, nawet pośród trudnych doświadczeń” (EG 176).

Dla wielu współczesnych słuchaczy, zarówno niewierzących jak i słabo wierzących, Chrystus jest godnym szacunku przyjacielem biednych i uciśnionych, wielkim mistrzem życia duchowego, a nawet założycielem religii. Jednocześnie jest odrzucany jako Bóg, któremu należy zawierzyć i poddać się Jego nauce. Kaznodzieja, głoszący słowo Boże w środowisku zsekularyzowanym, powinien zachęcać swoich słuchaczy, by nie tylko przyjęli prawdę o Chrystusie, ale przede wszystkim zaakceptowali samą osobę Chrystusa. Adresat przepowiadania powinien usłyszeć prawdę o tym, że chrześcijaństwo ma inną wartość zbawczą niż pozostałe religie, a Jezus jest nie tylko jednym z założycieli religii, ale przede wszystkim jest jedynym Zbawicielem człowieka¹⁴⁶.

2.5. Odpowiedź na ludzkie pragnienia i pytania

W adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* znajduje się przestroga przed utratą mocy ewangelizacji. Dzieje się tak „jeśli nie uwzględnia się charakteru ludzi, do których się zwraca, jeśli nie posługuje się ich językiem, znakiem i obrazami, jeśli nie odpowiada na stawiane przez nich pytania, jeśli wreszcie nie dotyczy i nie porusza ich rzeczywistego sposobu życia” (EN 63). Zrozumienie potrzeb egzystencjalnych i duchowych ludzi obecnie żyjących pozwala odnajdywać najbardziej adekwatną do dzisiejszych uwarunkowań koncepcję przepowiadania słowa Bożego¹⁴⁷. Przepowiadanie to czerpie swoją treść z Biblii i teologii oraz obserwacji świata, w którym żyje i tworzy współczesny człowiek. Konstytucja duszpasterska o Kościele II Soboru Watykańskiego postuluje wychodzenie Kościoła naprzeciw światu, dostrzeganie problemów współczesności oraz rozwiązywanie ich w świetle Ewangelii (KDK 44). Głosiciel słowa Bożego musi podjąć wysiłek poznawania drugiego człowieka i uwzględniania ludzkiej egzystencji¹⁴⁸. Do ważnych problemów nurtujących współczesnych ludzi

¹⁴⁵ Zob. A. Lewek, *Funkcja kerygmatyczna Kościoła...*, s. 50–73.

¹⁴⁶ A. Draguła, *Jakiej Ewangelii potrzebuje...*, s. 60, 61.

¹⁴⁷ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 11.

¹⁴⁸ W. Przyczyna, *Odnova przepowiadania według Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Euntes docete*, red. S. Koperek, Kraków 1993, s. 152. Wilhelm Sturm dzieli problemy egzystencjalne człowieka na trzy grupy: problemy związane z tożsamością i samourzeczywistnianiem się, problemy człowieka w jego relacji do otaczającego świata oraz problemy relacji interpersonalnych,

Konstytucja duszpasterska o Kościele zalicza sprawy: małżeństwa i rodziny (nr 47–52), kultury (nr 53–62), życia gospodarczo-społecznego (nr 63–72), życia wspólnoty politycznej (nr 73–76) oraz zagadnienia wojny i pokoju (nr 77–83), a także rozwijania wspólnoty międzynarodowej (nr 84–89)¹⁴⁹. Głosiciel słowa powinien odwoływać się w przepowiadaniu kaznodziejskim do częstych ludzkich doświadczeń. W *Liście do osób poszukujących Boga* włoscy biskupi przypomnieli prawdę o tym, że to wspólnota chrześcijańska jest miejscem, w którym kładzie się szczególną uwagę na najbardziej podmiotowe i osobiste aspekty ludzkiej egzystencji. To w niej akcentuje się sens życia ludzkiego odkrywany dzięki odpowiedziom na najbardziej fundamentalne pytania, między innymi o radość, cierpienie, miłość, wartość pracy i świętowania¹⁵⁰. Próba odpowiedzi na te pytania jest jednym z podstawowych zadań współczesnych głosicieli słowa Bożego.

Przepowiadając Boże orędzie w środowisku zsekularyzowanym, kaznodzieja powinien odwoływać się do tych treści orędzia chrześcijańskiego, „które wychodzą naprzeciw dzisiejszej sytuacji kulturowej i poszukiwaniom współczesnego człowieka”¹⁵¹. Orędzie to zawiera w sobie przesłanie antropologiczne, które jest nastawione na osiągnięcie przez człowieka wewnętrznej pełni, integralności i spójności oraz obejmuje wszystkie etapy i wymiary jego życia. W przepowiadaniu słowa Bożego należy odwoływać się to takiej wizji człowieka, która obejmuje jego pełnię i jest możliwa do osiągnięcia tylko w ramach osobistej relacji z Bogiem.

Wśród treści kierowanych do słuchaczy w środowisku zsekularyzowanym jednym z podstawowych tematów powinno być zagadnienie osoby. Orędzie chrześcijańskie wyraźnie wskazuje na wyjątkowość człowieka. Osoba ludzka „jest poniekąd wszystkim, co potwierdza swoimi indywidualnymi i niepowtarzalnymi relacjami, za pośrednictwem których urzeczywistnia się także jako

w jakie wchodzi człowiek – zob. W. Sturm, *Religionsunterricht gestern, heute, morgen*, Stuttgart 1971, s. 114. Można także zastosować podział na problemy wieczne (pochodzenie człowieka, cel i sens życia, szczęście, cierpienie, miłość, śmierć, grzech) oraz epokowe (właściwe tylko jednej epoce – sytuacja życiowa, kultura i polityka, style i modele życia, moda, nauka, zachowanie) – zob. W. Świerżawski, *Misterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975, s. 246.

¹⁴⁹ Przepowiadanie słowa Bożego powinno uwzględniać „znaki czasu” (KDK 4). Należą do nich: wolność religijna (DWR 15), ruch ekumeniczny (DE 4), rozwój i odnowienie liturgii (KL 43), przemiany społeczne, gospodarcze i kulturowe (KDK 4). W związku z szybkim rozwojem kulturowym, społecznym, politycznym i gospodarczym „znaki czasu” przybierają wciąż nowe formy. Po ostatnim Soborze wielokrotnie uzupełniano ich katalog. W relacji końcowej Synodu Biskupów w 1985 roku wspomniano następujące znaki czasu: głód, ucisk, niesprawiedliwość i wojny. Zob. C. Bielecki, *Znaki czasu i ich rozpoznawanie*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 223–247.

¹⁵⁰ W. Surmiak, „*O poszukujących Boga*”..., s. 323.

¹⁵¹ J. Królikowski, *Nowa ewangelizacja a współczesne zawirowania antropologiczne*, w: *Wiara i nowa ewangelizacja*, red. K. Lala, Katowice 2013, s. 74.

jednostka i jako podmiot”¹⁵². Głosiciel słowa Bożego powinien wzbudzać u słuchaczy potrzebę samostanowienia i osobistego rozwoju. W chrześcijańskim rozumieniu rozwój ten oznacza tworzenie klimatu wolności i współuczestnictwa.

Godność osoby ludzkiej, czyli bycie obrazem Boga, jest źródłem wolności w jej chrześcijańskim rozumieniu (FR 80, ChL 5). Wolność ta jest zarówno darem Stwórcy, jak i zadaniem człowieka, które „trzeba przyjąć niczym kielkującą dopiero roślinę i troszczyć się odpowiedzialnie o jej wzrost” (VS 86). Bóg stworzył człowieka, obdarował wolnością i pozwolił mu ją wykorzystać w dowolny sposób. Mimo że człowiek z tej wolności skorzystał w niewłaściwy sposób, Bóg nie odwrócił się od człowieka, od swego stworzenia i biegu wydarzeń na świecie. Wpisał się do historii tego świata poprzez wcielenie Swego Syna i w Nim działa¹⁵³.

Głoszenie Ewangelii to proklamacja wolności, która została odnowiona przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa. W Jezusie Chrystusie dokonało się pełne i autentyczne wyzwolenie człowieka z niewoli zła, i darowanie człowiekowi nowego, wiecznego życia¹⁵⁴. Chrystus jest wzorem odpowiedzialnego i owocnego wykorzystania daru wolności. W czasach relatywizmu i niepewności wskazywanie w kaznodziejstwie na ten wzór stanowi konkretną pomoc przy podejmowaniu istotnych decyzji życiowych. Prawdziwa wolność pozwala osiągnąć szczęście oraz pomaga poznać dobro i zwrócić się w jego kierunku¹⁵⁵.

Treścią niezwykle ważną w każdym środowisku głoszenia słowa Bożego jest problematyka miłości. Współcześnie istnieje duże niebezpieczeństwo zafałszowania prawdziwego i pełnego pojęcia miłości, bowiem łatwo popada się w skrajności w jej określaniu. W ramach racjonalistycznego nastawienia nie docenia się prawdziwego znaczenia miłości, bowiem człowieka ocenia się jedynie pod kątem jego zdolności techniczno-racjonalnych¹⁵⁶. Tymczasem człowiek potrzebuje miłości bezwarunkowej, która przetrwa wszelkie zawody, i którą może dać tylko Bóg, który umiłował człowieka bezgranicznie. Dlatego człowiekowi współczesnemu trzeba głosić miłość, która swoje źródło ma w Bogu, miłość najpełniej objawioną w Jezusie Chrystusie. Odkrywanie prawdziwej miłości prowadzi do pytania o jej źródło, o Boga.

Kolejnym zagadnieniem, które powinno być treścią przepowiadania kaznodziejskiego w środowisku zsekularyzowanym jest problem sensu życia. Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice podkreśla, że człowiek „pozostaje dla

¹⁵² Tamże, s. 75.

¹⁵³ Zob. R. Zollitsch, *Gott erfahren in einer...*, s. 265–272.

¹⁵⁴ Zob. R. Hajduk, *Ewangelia na forum...*, s. 42–46.

¹⁵⁵ Zob. A. Makowski, *Nowa ewangelizacja inspiracją...*, s. 55–59.

¹⁵⁶ M. Kluz, *Orędzie o miłości bliźniego w świetle encyklik „Deus caritas est” i „Caritas in veritate” papieża Benedykta XVI*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 14,1 (2015), s. 87.

siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość [...]. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel [...] »objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi« [...]. Człowiek odnajduje w Nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa» (RH 10). Odnalezienie sensu życia pozwala człowiekowi pozyskać wewnętrzny spokój, a w konsekwencji szczęście. Zadaniem kaznodziei jest otwieranie słuchaczy na Dobrą Nowinę, na Chrystusa, który objawia każdemu człowiekowi prawdę o nim samym i o jego kondycji, wyzwala od niepewności i poczucia bezsensu¹⁵⁷.

Kolejnym pragnieniem człowieka, które powinno być także przedmiotem przepowiadania kaznodziejskiego, jest szczęście. Pragnienie to jest żywo obecne w ludzkiej codzienności. Dla człowieka wierzącego najprawdziwszym i autentycznym szczęściem jest Jezus Chrystus. Życie chrześcijanina jest życiem człowieka szczęśliwego, który doświadcza jedności z Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym¹⁵⁸. W doświadczenie człowieka wpisane jest również przeżywanie choroby i cierpienia. Wiara chrześcijańska pomaga człowiekowi cierpiącemu powierzać to – nie do końca zrozumiałe dla niego – doświadczenie niepojętemu Bogu. Bowiem wierzący wie: „mam kogoś, do kogo mogę wykrzyczeć swoją bezsilność. Istnieje nie tylko krzyż, który uciska, ale również taki, do którego mogę unieść wzrok”¹⁵⁹. Doświadczenia choroby i cierpienia mogą z jednej strony spowodować weryfikację dotychczasowego spojrzenia na własne życie i otwarcie się na działanie Ewangelii, a z drugiej – odrzucenie cierpienia i bunt, który prowadzi do zerwania relacji z Bogiem. W tym przypadku głoszenie słowa Bożego ma na celu ukazanie Jezusa jako pierwszego lekarza, potrafiącego uleczyć ciało i duszę (por. VD 106)¹⁶⁰.

Próba odpowiedzi na pytania zadawane przez współczesnego człowieka podejmowana jest również przez tzw. dziedzinniec pogan¹⁶¹. Podczas przemówienia do Kurii Rzymskiej, wygłoszonego 21 grudnia 2009 roku, papież Benedykt XVI zaznaczył: „Kościół powinien także dziś otworzyć jakiś rodzaj *dziedzińca pogan*, gdzie ludzie mogliby w jakiś sposób »ucześcić« się Boga, nie znając Go i zanim odnajdą dostęp do Jego tajemnicy, której służy życie wewnętrzne Kościoła. Do dialogu z innymi religiami powinno się dziś dołączyć szczególnie dialog z tymi, dla których religia jest czymś obcym, którzy nie znają Boga, a którzy mimo wszystko nie chcieliby zostać po prostu bez Boga, lecz prag-

¹⁵⁷ R. Hajduk, *Ewangelia na forum...*, s. 38.

¹⁵⁸ W. Surmiak, „O poszukujących Boga”..., s. 323.

¹⁵⁹ R. Zollitsch, *Gott erfahren in einer...*, s. 272.

¹⁶⁰ D. Kwiatkowski, *Głoszenie słowa Bożego misją Kościoła w świecie na podstawie adhortacji apostolskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, „Teologia Praktyczna” 17 (2016), s. 101.

¹⁶¹ Jedną z inicjatyw poprzedzających tzw. dziedzinniec pogan były spotkania kard. Carlo Marii Martiniego w ramach „Katedry dla niewierzących”. Dwanaście tych spotkań miało miejsce w Mediolanie, w latach 1987–2002. Zob. C.M. Martini, *Le Cattedre dei non credenti*, Firenze–Milano 2015.

nęliby się do Niego przybliżyć, choćby jako do Nieznanego”¹⁶². W odpowiedzi na ten apel Papieska Rada ds. Kultury utworzyła specjalną strukturę nazwaną właśnie „dziedzińcem pogan”¹⁶³. Celem tego przedsięwzięcia jest spotkanie ludzi wierzących z niewierzącymi i podejmowanie dialogu dotyczącego wspólnych problemów ludzkości, takich jak sens życia, dobro i zło, rola miłości, sens cierpienia, prawa człowieka, sprawiedliwość¹⁶⁴. Uznano, że „najlepszą płaszczyzną dialogu wierzących z niewierzącymi są trzy transcendentalia: prawda, dobro i piękno. Są one uniwersalnymi, ogólnoludzkimi wartościami i każdy człowiek ich poszukuje, bez względu na to, w co wierzy lub nie wierzy”¹⁶⁵. Na konieczność głoszenia tych wartości w przepowiadaniu kaznodziejskim zwraca również uwagę papież Franciszek. Zauważa on, że każdą homilię głoszący powinien oprzeć przede wszystkim na prawdzie, pięknie i dobru, które za pomocą obrazów mogą zachęcać słuchaczy do dzieł miłości w życiu codziennym (EG 142, 146). Powyższe zagadnienie winno być treścią przepowiadania kaznodziejskiego skierowanego do słuchaczy zsekularyzowanych.

Obiektywna prawda o świecie i człowieku, w tym zagadnienia powstania i istnienia świata oraz człowieka, a także jego pragnienia i dążenia, to istotne treści tego przepowiadania. Kwestie antropologiczne, takie jak silne pragnienie poczucia sensu życia i bycia szczęśliwym oraz konieczność walki ze złem i cierpieniem istniejącym w świecie są kolejnymi składnikami tej treści. Dialog prowadzony w ramach „dziedzińca pogan” obejmuje również uniwersalną problematykę dobra rozumianego najczęściej jako pomoc potrzebującym, troski o pokój, sprawiedliwość społeczną i solidarność z potrzebującymi. I ta tematyka powinna być podejmowana przez głosicieli słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym. Kaznodzieje ci powinni odnieść się w treści swojego przepowiadania także do trzeciej wartości uniwersalnej podejmowanej na „dziedzińcu pogan”, którą jest piękno i jego znaczenie dla ludzi uprzedzonych do Kościoła¹⁶⁶. Osoby zsekularyzowane, przeżywające kryzys wiary mają pra-

¹⁶² Benedykt XVI, *Jesteśmy przyjaciółmi tych, którzy znają Boga, i tych, którzy Go jeszcze nie znają. Przemówienie do Kurii Rzymskiej z okazji składania życzeń bożonarodzeniowych* (22.12.2009), „L'Osservatore Romano” Pol 31,2 (2010), s. 40.

¹⁶³ Polską odpowiedzią na papieską inicjatywę „Dziedzińca Pogan” jest między innymi „Dziedziniec Dialogu”. To projekt adresowany do ludzi kultury, nauki, liderów opinii i mediów. Celem projektu jest stworzenie przestrzeni spotkania ludzi o odmiennych światopoglądach oraz reprezentujących różne wyznania czy religie. „Jest też pomostem między tymi wierzącymi a niewierzącymi, którym drogie są uniwersalne wartości, niezależnie z jakich źródeł je wywodzą. Dialog powinien służyć odbudowywaniu więzi i wspólnemu poszukiwaniu prawdy. Jego źródłem nie jest przekonanie, że »każdy ma swoją rację«, ale że nikt nigdy nie widzi całej prawdy, a jedynie jej część, stąd w jej poszukiwaniu potrzebujemy innych ludzi” – *Rozpoczął się „Dziedziniec Dialogu”*, <https://ekai.pl/warszawa-w-pazdzierniku-kolejny-dziedziniec-dialogu/> [dostęp: 18.10.2017].

¹⁶⁴ P. Mąkosa, *Dziedziniec pogan przestrzenią spotkania i dialogu wierzących z niewierzącymi*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 81, 82.

¹⁶⁵ Tamże, s. 84.

¹⁶⁶ Tamże, s. 85.

wo dowiadywać się o Boga szukającym człowieka. Zadaniem kaznodziei jest stworzenie tzw. przedpola wiary, które „stanowi przestrzeń uwrażliwiania na wartości prowadzące do Boga, takie jak: dobro, prawda i piękno, cisza, natura, sztuka, kultura słowa. Przykłady z tych dziedzin zawsze pomagają dotrzeć do Miłości objawionej w Chrystusie, ale jeszcze bardziej pomocne są różne spotkania lub obozy formacyjne, które pomagają człowiekowi przekroczyć granicę pewnej niewrażliwości na świat ducha i bezinteresowności”¹⁶⁷.

Ludzkie pragnienia i pytania dotyczą również dziedziny najistotniejszej, Boga. Pytania te stawiają zarówno ludzie wierzący, przeżywający kryzysy wiary, jak i niewierzący. Benedykt XVI zwrócił się jednocześnie do wszystkich tych grup: „Niewierzący, chcecie zapytać wierzących, zwłaszcza wymagając od nich świadectwa życia, zgodnego z tym co wyznają, i odrzucając wszelkie wypaczenia religii, które czyniłyby ją nieludzką. Wierzący, chcielibyście powiedzieć swym przyjaciółom, że ten skarb, który jest w was zasługuje na to, by się nim dzielić, na refleksję. Pytanie o Boga nie jest zagrożeniem dla społeczeństwa, nie zagraża życiu ludzkiemu! Pytanie o Boga nie może być nieobecne między wielkimi pytaniami naszych czasów”¹⁶⁸.

Pytanie o istnienie Boga, możliwość nawiązania z Nim kontaktu i ewentualny wpływ Boga na życie człowieka nurtuje ludzi już od wieków. To charakterystyczna cecha człowieka, który pyta o tę *drugą stronę życia*. Także zsekularyzowane społeczeństwo pyta o źródła, z których wywodzą się wizje dotyczące ludzkości, wzajemnego zaufania, więzi społecznej i relacji międzyludzkich¹⁶⁹. Pytanie o obecność Boga w życiu człowieka, w historii i w świecie wymaga czasu na odkrycie nadprzyrodzonego wymiaru ludzkiej egzystencji. Ludzie poszukujący Boga nie szukają nieokreślonego projektu życia i poczucia bezpieczeństwa, ale Kogoś, kto może stać się największą miłością życia¹⁷⁰. Bowiem Bóg jest nie tylko łatwą odpowiedzią na ludzkie potrzeby, ale odpowiedzią na

¹⁶⁷ A. Sielepin, *Współczesny katechumenat dorosłych w procesie formowania wiary*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 102.

¹⁶⁸ Benedykt XVI, *O laickości i „Dziedzińcu pogan”*, www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/zycia-kosciola/art,5085,benedykt-xvi-o-laickosci-i-dziedzincu-pogan.html. [dostęp: 06.06.2017].

¹⁶⁹ Joachim Wanke wskazuje przykład zainteresowania Bogiem na terenie wschodnich Niemiec: „To daje się też u nas zaobserwować: gdzie odcina się od tradycji religijnych, pojawia się tęsknota za ciągłością i zdomowieniem. Kiedy szczęście w tym życiu staje się kruche i jałowe, wówczas pojawia się nowe pytanie o to, co rzeczywiście zaspokaja, nasycza. Gdzie ideologicznie zmęczone społeczeństwo pogrąża się w nieufności i zawiści, pojawia się tęsknota za szczerością, za udanymi kontaktami międzyludzkimi, za kimś, komu można zaufać, za oddaniem się bez reszty i uwielbieniem. Cień jest tylko tam, gdzie jest również światło. Głód i pragnienie są szczególnie dokuczliwe, kiedy wyczuwa się możliwość ich zaspokojenia [...]. Tutaj pojawia się już zarys tego, jakie zasadnicze znaczenie dzisiaj miałoby głoszenie Boga w społeczeństwie, które gubi się czasami w zwątpieniu, podejrzeniach i nieufności: nie zagrożenie czy zastraszenie, lecz zachęta do przyjęcia życia i zaufania. Tylko w ten sposób da się przezwyciężyć strach w życiu i zakorzenioną nieufność” – J. Wanke, *Wie heute von Gott...*

¹⁷⁰ W. Surmiak, *„O poszukujących Boga”*..., s. 334.

pragnienie spotkania się z odwiecznym Innym, który pomaga zrozumieć samego siebie. Często „osobista wiara jest bardziej tęsknotą, aniżeli chęcią zrozumienia i wyjaśnienia wszystkiego za wszelką cenę!”¹⁷¹.

Głoszenie słowa Bożego do osób zsekularyzowanych powinno rozpocząć się od wzbudzenia tęsknoty za Bogiem. Należy podjąć próbę dotarcia do najgłębszych pytań i pragnień człowieka i precyzyjnie je określać. Życie bez Boga nacechowane jest egzystencją „bez duchowego zaplecza”, „swego rodzaju lękiem przed przyszłością”, który sprawia, że „obraz jutra jest często bezbarwny i niepewny”, że człowiek bardziej boi się przyszłości niż jej pragnie (EE 7–8). Współczesnym słuchaczom słowa Bożego często towarzyszy dramatyczny lęk i niepokój oraz oczekiwanie czegoś lub kogoś odmiennego. To oczekiwanie realizuje się w Chrystusie, który nadaje sens ludzkiemu życiu i zaspokaja najgłębsze pragnienia¹⁷².

Odwołując się do egzystencjalnych doświadczeń współczesnego słuchacza słowa Bożego, kaznodzieja powinien promować postawy pozytywne. Nie można unikać demaskowania licznych uzależnień, które zagrażają, a nawet zaczęły już destabilizować życie słuchaczy. Ukazywanie konsekwencji „określonych nieuporządkowanych i podsycanych pragnień, nieprzemyślanych decyzji, negatywnych postaw i niemoralnych czynów, prowadzących do zniewoleń staje się dziś nagłą potrzebą”¹⁷³. Przepowiadanie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym powinno zawierać również prawdę o tajemnicy nieprawości, o grzechu i o śmierci. To również prawda o istnieniu zła i metodach jego działania. Ta – często pomijana we współczesnym przepowiadaniu słowa Bożego – prawda powinna przypominać, że Jezus przychodzi do człowieka ze względu na jego grzeszną kondycję¹⁷⁴.

Andreas Wollbold z Uniwersytetu w Monachium stwierdza, że „mówienie do słuchaczy nie zagłębiając i nie rozumiejąc ich problemów, jest najszybciej działającą trucizną kazania. W związku z tym powinno ono pozostać całkowicie odniesione do samych słuchaczy jak i konkretnej sytuacji, a nie może po pięknym, oderwanym od życia wstępie znikać śpiesznie oraz bezpowrotnie w obłokach teologicznych”¹⁷⁵. Literatura homiletyczna, zdaniem Wollbolda, wskazuje na pięć oczekiwań współczesnego słuchacza słowa Bożego: *ratunek*, szczególnie w trudnych sytuacjach życiowych; *otwieranie na przyszłość*, czyli pomoc w dostrzeganiu życiowej drogi i wskazywanie możliwych do wykonania kroków; *krytyczny sygnał czasu*, umiejętność rozpoznawania znaków czasu; *wyjaśnienie sytuacji*, w której znalazł się człowiek, opierając się na przesłaniu biblijnym;

¹⁷¹ J. Wanke, *Wie heute von Gott...*

¹⁷² S. Dyk, *Ewangelizacyjny charakter przepowiadania słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” 5–6 (2001–2002), s. 30.

¹⁷³ J. Plech, *Jak ewangelizować parafię?*, „Pastores” 33,4 (2006), s. 44, 45.

¹⁷⁴ Zob. A. Draguła, *Jakiej Ewangelii potrzebuje...*, s. 62–64.

¹⁷⁵ A. Wollbold, *Predigen. Grundlagen und praktische Anleitung*, Regensburg 2017, s. 222.

solidarność, czyli towarzyszenie i współczucie osoby i chrześcijanina, który nie ma gotowych prostych odpowiedzi, ale jest świadomy złożonych sytuacji życiowych. „Odpowiedź na pytania, których nikt nie zadaje, albo pochwycenie oczekiwań słuchaczy i skierowanie rozmowy na Ewangelię, to właśnie między tymi alternatywami znajduje się i z nich wynika sukces kazania”¹⁷⁶.

Zagadnienia, które powinny się, zdaniem Gerarda Siwka, znaleźć w treści przepowiadania dla współczesnych słuchaczy słowa Bożego, to ukazywanie różnic pomiędzy światem realnym a wirtualnym, bowiem świat wirtualny postrzegany jest jako barwny, beztroski, fascynujący i bezpieczny, co sprawia, że dominuje nad pełnym problemów, nieszczęść, kłopotów, trudnych międzyludzkich relacji i nużących obowiązków światem realnym¹⁷⁷. Zadaniem kaznodziei jest wyraźne określanie hierarchii wartości oraz wskazywanie na wieczne konsekwencje doczesnych wyborów. Kolejnym ważnym zadaniem kaznodziei poruszającego zagadnienia egzystencjalne jest przeciwstawianie się konsumpcjonizmowi, czyli postawie życiowej nastawionej jedynie na zdobywanie i używanie dóbr materialnych oraz wskazywanie na niebezpieczeństwo traktowania przyjemności jako bożka współczesnej kultury¹⁷⁸. Wskazane powyżej niebezpieczeństwa mogą przyczynić się do duchowej atrofii i pustki serca. Na te zjawiska trzeba natychmiast reagować „poprzez przypominanie wzniosłych wartości istnienia, które nadają sens życiu i mogą zaspokoić ludzkie serce poszukujące szczęścia; są nimi: godność osoby i jej wolność, równość wszystkich ludzi, sens życia i śmierci oraz tego, co nas czeka po zakończeniu ziemskiej egzystencji”¹⁷⁹.

Przed laty Mieczysław Brzozowski przestrzegał głosicieli słowa Bożego przed kaznodziejstwem przedmiotowym, skierowanym wyłącznie do rozumu, mającym na celu jedynie pouczenie o prawdach filozoficzno-teologicznych oraz pomijającym aspekt personalny i egzystencjalny. Takie „kaznodziejstwo przeżywać będzie mniej lub bardziej bolesne kryzysy”¹⁸⁰. Zadaniem każdego kaznodziei jest troska o bezpośrednie dotarcie do słuchaczy. Stanie się tak, kiedy kaznodzieja odczyta autentyczne problemy egzystencjalne zgromadzonych wiernych.

2.6. Od ewangelizacji do mistagogii

Przepowiadanie słowa Bożego jest „pierwszą i podstawową służbą na rzecz przychodzenia królestwa Bożego do pojedynczych osób i do ludzkiej

¹⁷⁶ Tamże.

¹⁷⁷ G. Siwek, *Posługa słowa w epoce mediów*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 305.

¹⁷⁸ Tamże, s. 307.

¹⁷⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury* (08.03.2008), „L'Osservatore Romano” Pol 29,4 (2008), s. 36.

¹⁸⁰ M. Brzozowski, *Kryzys współczesnego kaznodziejstwa...*, s. 93.

społeczności” (RM 20). W kaznodziejskim głoszeniu słowa Bożego wyróżnia się trzy podstawowe typy: misyjne, katechetyczne i homilijne. Powyższe trzy typy przepowiadania w praktyce pastoralnej przenikają się wzajemnie i nie można tworzyć między nimi barier czy zamkniętych przedziałów (RM 34). Jak już wcześniej zaznaczono, najczęściej głoszoną współcześnie jednostką kaznodziejską jest homilia. Przepowiadanie homilijne, zwane też liturgicznym lub mistagogicznym¹⁸¹, polega na wprowadzaniu, wtajemniczaniu wierzących w chrześcijańskie tajemnice ukryte pod osłoną znaków liturgicznych. Homilia ma na celu ukazanie obecności i działania Chrystusa w liturgii i doprowadzenie do zjednoczenia z Nim. Dokonuje się w ramach sprawowania liturgii i przybiera postać homilii stanowiącej integralną część celebracji liturgicznej. Takie przepowiadanie jest mistagogiczne, naświeclając ukryte rzeczywistości przez szersze powiązanie z liturgicznymi tekstami, wyjaśniając zbawczy sens znaków liturgicznych, doprowadzając do centrum tajemnicy kultu i wprowadzając w tajemnice zbawczego działania sakramentów¹⁸². Głoszenie słowa Bożego w ramach liturgii posiada również wymiar misyjny, ewangelizacyjny. Błędem jest niedostrzeganie w homilii „ważnego i sprawnego narzędzia w prowadzeniu ewangelizacji” (EN 43). Po osiągnięciu przez właściwe przepowiadanie misyjne (*ad gentes*) celu, jakim jest ukonstytuowanie się wspólnot kościelnych, przechodzi w fazę ożywiania wspólnot, tak by z ewangelizowanych stały się ewangelizującymi. We współczesnym świecie obok duszpasterstwa nawróconych musi istnieć duszpasterstwo pobudzające do nawrócenia, skierowane do zdystansowanych wobec wiary, Kościoła i własnej parafii¹⁸³. Przekaz homilijny powinien być przeniknięty z jednej strony apelem misyjnym, z drugiej zaś strony elementem mistagogicznym, czyli prowadzeniem wierzących ku coraz głębszemu poznaniu i uczestnictwu w tajemnicy Boga, objawionej i przekazanej nam w Chrystusie (PdV 26). Homilia ma zwiastować Ojca działającego poprzez Chrystusa „tu i teraz” w sprawowanym misterium. Dąży też do tego, by słuchacze weszli pełniej w tajemnicę paschalną dzięki uczestnictwu i głębszemu

¹⁸¹ Pojęcie *mistagogii*, które w języku kościelnym pojawiło się już w pierwszych wiekach istnienia Kościoła, ulegało znacznemu rozwojowi, jest współcześnie terminem złożonym i wieloznacznym. Współczesna interpretacja mistagogii odwołuje się do dwóch głównych nurtów. Pierwszy nawiązuje do patrystycznej katechezy sakramentalnej (mistagogia liturgiczno-katechetyczna), drugi zaś to zorientowana antropologicznie tzw. nowa mistagogia, określana mianem mistagogii w rozumieniu transcendentno-teologicznym – zob. B. Nadolski, *Mistagogia*, w: *Leksykon liturgii*, red. tegoż, Poznań 2006, s. 940; M. Polak, *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralnoteologiczne*, Poznań 2012, s. 25; R. Buchta, *Mistagogia w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim*, Katowice 2017, s. 21, 22.

¹⁸² Zob. G. Siwek, *Ewangelizacyjna funkcja homilii*, „Homo Dei” 62,4 (1993), s. 84–97; H. Simon, *Homilia jako integralny element Eucharystii*, „Współczesna Ambona” 15,3 (1987), s. 110–112.

¹⁸³ Zob. L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa...*, s. 201–204.

zrozumieniu ofiary Jezusa Chrystusa¹⁸⁴. Przepowiadanie to wydarzenia zbawcze aktualizujące się w teraźniejszości, w konkretnej celebracji liturgicznej. Pomaga to wiernym w zrozumieniu sprawowanego misterium, uwielbieniu Boga oraz kształtowaniu postaw życiowych. Głosiciel słowa Bożego, wskazując na to, co Bóg uczynił i nadal czyni swemu ludowi, wzbudza w słuchaczach wdzięczność wobec Boga¹⁸⁵.

Przepowiadanie mistagogiczne ma pomagać słuchaczom jak najlepiej uczestniczyć w sprawowanej Eucharystii, buduje głęboką więź z obecnym w liturgii i działającym Chrystusem. „Najważniejszym antidotum na dechrystianizację jest jednocześnie wiernych z Chrystusem, a wtedy nikt nie wyrwie ich z Jego ręki. Dlatego w całym kaznodziejstwie istotny jest chrystocentryzm, a szczególnie w głoszeniu homilii, która ze swej natury ma świadczyć o Chrystusie, który jest obecny i działa w Kościele”¹⁸⁶.

Nawet ewangelizacja bywa obecnie niekiedy rozumiana jako odgórne i zewnętrzne dzieło chrystianizacji społeczeństw i nasycanie kultury świeckiej wartościami chrześcijańskimi. Tymczasem przepowiadanie Ewangelii powinno być przede wszystkim zaproszeniem i wezwaniem do osobistej odpowiedzi na Dobrą Nowinę w pełnej wolności wiary, która sprawia wewnętrzną przemianę. Wiara taka jest postępowaniem w wolności śladami Chrystusa, naśladowaniem Jego postawy¹⁸⁷. Zaś przekazywanie wiary związane jest z mistagogicznym procesem, mistagogiczną inicjacją człowieka w tajemnicę życia. Kościoły, zdaniem Zulehnera, „nie kładą dziś nacisku na mistagogię, lecz na przekaz formuł wiary i norm moralnych. Gremia kościelne zajmują się gorączkowo zagadnieniem przekazu depozytu wiary. Sytuacja wygląda mniej więcej tak, jakbyśmy nie kochali, ale byli na temat miłości dobrze poinformowani. Albo gdybyśmy zamiast wyruszyć w podróż, studiowali jedynie mapy. Religia przestała być życiem. Stała się jego namiastką”¹⁸⁸.

We współczesnym przepowiadaniu słowa Bożego można zauważyć znaczne napięcie między nauczaniem mistagogicznym a indoktrynerskim. Zasadnicza różnica między tymi dwoma metodami polega na tym, że w nauczaniu indoktrynerskim przekazywanie wiary postrzegane jest jako proces swoistego „importowania” Boga do życia człowieka, a nauczanie mistagogiczne kieruje się przekonaniem, że swoisty „import” jest efektem działania Ducha Świętego.

¹⁸⁴ Zob. E. Sobieraj, *Homilia według teologii posoborowej*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, red. A.L. Szafranski, Lublin 1977, s. 177–180.

¹⁸⁵ S. Dyk, *Nowotestamentalne określenia posługi słowa Bożego w Kościele a natura homilii*, „Przegląd Homiletyczny” 10 (2006), s. 21.

¹⁸⁶ J. Twardy, *Homilia jako antidotum...*, s. 139.

¹⁸⁷ A. Sielepin, *Współczesny katechumenat dorosłych...*, s. 91, 92; zob. F. Greniuk, *Wiara w postawie moralnej człowieka*, w: *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1991, s. 115–130.

¹⁸⁸ P.M. Zulehner, *Schronienie dla duszy...*, s. 32, 33.

W przepowiadaniu słowa Bożego nie można kierować się dogmatyczną indoktrynacją, ale mistagogiczną inicjacją¹⁸⁹.

Rozwijające się obecnie procesy sekularyzacji, pluralizmu i indywidualizmu sprawiają, że historyczna koncepcja „duszpasterstwa zaopatrzeniowego” okazuje się mało skuteczna. Zmiany te wymuszają poszukiwania nowych koncepcji pastoralnych. Mieczysław Polak, odwołując się do poglądów Karla Rahnera na temat znaczenia mistagogii w duszpasterstwie Kościoła, wskazuje, że mistagogia jest zgodną ze współczesnymi wyzwaniami odpowiedzią chrześcijaństwa na głębokie społeczne przemiany. Zadaniem mistagogii jest umożliwienie człowiekowi rzeczywistego i bezpośredniego doświadczenia Boga, danie możliwości doświadczenia łaski Bożej. Duszpasterskie działania inspirowane mistagogią zakładają uprzedniość łaski Bożej. Ukształtowana mistagogicznie działalność pastoralna Kościoła nie może koncentrować się na prostym przekazie treści wiary, ale na wskazywaniu na jej egzystencjalne znaczenie i na pomocy w stawianiu pytań o życiowe znaczenie aktu wiary¹⁹⁰.

Kaznodzieja-mistagog ma towarzyszyć słuchaczowi na drodze wiary i jej rozwoju, kształtować treść jego przekonań, pomagać interpretować – często nieuświadomione – doświadczenie Boga, wprowadzać w doświadczenie tajemnicy obecności Boga w nim samym. Kaznodziejstwo mistagogiczne powinno wprowadzać każdego poszukującego człowieka w doświadczenie Boga w codzienności. Współczesny człowiek tylko wtedy pozostanie człowiekiem wierzącym, kiedy będzie miał prawdziwe i osobiste doświadczenie religijne¹⁹¹. Interpretowanie tego doświadczenia i wtajemniczanie w nie jest podstawowym zadaniem współczesnych głosicieli słowa Bożego.

3. Okoliczności wpływające na treść głoszenia

Przepowiadanie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym dokonuje się, także w warunkach polskich, podczas zgromadzeń liturgicznych. Osoby zsekularyzowane są uczestnikami takich zgromadzeń, zwłaszcza podczas większych świąt kościelnych (np. w Boże Narodzenie, Wielkanoc, uroczystość Wszystkich Świętych czy w Środę Popielcową) lub z racji rodzinnych czy przyjacielskich, w związku z celebracjami wpisanymi w kolejne etapy ludzkiego życia (chrzest, sakrament małżeństwa, pogrzeb)¹⁹². Mogą również być słuchaczami homilii radiowych i telewizyjnych.

¹⁸⁹ R. Biel, *Kościół Wielkiej Soboty...*, s. 84, 85.

¹⁹⁰ M. Polak, *Zarys koncepcji duszpasterstwa mistagogicznego*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Święś, Lublin 2013, s. 221.

¹⁹¹ Tamże, s. 219.

¹⁹² J. Twardy, *Homilia jako antidotum...*, s. 143. M. Dąbrówka, *Jak przepowiadać do tych, którzy nie chcą słuchać? Psychologiczno-dydaktyczny model homilii H. Arensa jako próba*

Przepowiadanie homilijne z zasady skierowane jest do słuchaczy ochrzczonych i wierzących, do praktykujących katolików, a celem takiego przepowiadania jest chwała Boża i zbawienie ludzi, umocnienie, pogłębienie, ożywienie wiary słuchaczy (RM 33). Najczęściej osoby te posiadają dojrzałą wiarę, przeszły już etap pierwszej ewangelizacji, co dokonało się w przyjęciu Jezusa jako fundamentu ich życia, oraz etap katechizacji, czyli rozwinęły swoją wiarę i zostały wtajemniczone w podstawowe, chrześcijańskie objawienie¹⁹³. Osoby zsekularyzowane, które w różnym czasie odeszły od wiary i utraciły „żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii” (RM 33), motywują swoje uczestnictwo w liturgii względami pozareligijnymi. Jeżeli jeszcze posiadają wiarę, to jest ona powierzchowna, dziecinna lub dewocyjna¹⁹⁴. Obecność tych osób na zgromadzeniu liturgicznym i fakt, że są słuchaczami głoszonego słowa Bożego rodzi konieczność odpowiedzi na pytanie o treść przepowiadania homilijnego skierowanego do nich. Do okoliczności determinujących treść przepowiadania będą należały: liturgiczny kontekst głoszenia słowa Bożego, poszczególne okresy roku liturgicznego oraz celebracje związane z kolejnymi etapami ludzkiego życia, takie jak chrzest, ślub czy pogrzeb.

3.1. Liturgiczny kontekst przepowiadania

Przepowiadanie homilijne, zwane też liturgicznym, powinno naświetlać ukryte rzeczywistości przez szersze powiązanie z liturgicznymi tekstami, wyjaśniając zbawczy sens znaków liturgicznych, doprowadzając do centrum tajemnicy kultu i wprowadzając w tajemnice zbawczego działania sakramentów. Celem przepowiadania homilijnego jest między innymi przygotowanie, ożywienie i dopełnienie celebracji liturgicznej. Homilia ma zwiastować Ojca działającego poprzez Chrystusa w sprawowanym misterium¹⁹⁵.

Dyrektorium homiletyczne przypomina, że homilia jest głoszeniem tajemnic wiary i prawideł życia chrześcijańskiego dopasowanym do szczególnych potrzeb słuchaczy. Wyróżnia ją między innymi to, że teksty liturgiczne nie stanowią jedynie źródła homiletycznego, ale są one istotną regułą interpretacyjną, „albowiem modlitwy niosą hermeneutykę przydatną do interpretacji tekstów biblijnych przez homilistę” (DH 11). Liturgia danego dnia jest istotnym i obowiązującym kontekstem interpretacyjnym tekstu biblijnego dla homilii, ona bowiem podpowiada, jak rozumieć czytane danego dnia perykopy. I tak „liturgia

dotarcia do słuchacza zdechrystianizowanego, w: *Jak przepowiadać dziś? Głoszenie słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary*, red. S. Dyk, W. Czupryński, Olsztyn 2014, s. 123.

¹⁹³ S. Dyk, *Przepowiadanie homilijne w kontekście...*, s. 1059.

¹⁹⁴ Zob. W. Przyczyna, *Rola przepowiadania słowa Bożego...*, s. 184–186.

¹⁹⁵ L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa...*, s. 202.

słowa i liturgia Eucharystii razem obwieszczają cudowne dzieło Boże naszego zbawienia w Chrystusie” (DH 11). W tych częściach liturgii jest proklamowane i aktualizowane to samo misterium zbawienia¹⁹⁶.

Doświadczenie Boga w liturgii jest wejściem w serce wiary chrześcijańskiej, liturgia bowiem jest „świętowaniem wiary i środkiem przekazywania wiary” (EE 70). W liturgii wydarzenia z życia Jezusa Chrystusa przechodzą do misterii, a następnie trwają w życiu wierzących¹⁹⁷. Liturgia i osobiste, pełne uczestnictwo w niej powinny stawać się początkiem prawdziwego nawrócenia i odnowy wiary. Mają być dla uczestniczących w niej osobistym zaproszeniem do spotkania z Bogiem, a w konsekwencji doprowadzić do gruntownej przemiany¹⁹⁸. Dlatego przed Kościołem w Europie stoi trudne zadanie, które polega „na odkrywaniu na nowo poczucia »tajemnicy«; na odnowieniu liturgii, aby była wymownym znakiem obecności Chrystusa Pana; na tworzeniu nowych możliwości wyciszenia, modlitwy i kontemplacji; na powrocie do sakramentów, zwłaszcza do Eucharystii i pokuty, jako źródeł wolności i nowej nadziei” (EE 69). Józef Ratzinger zachęca, aby „znaleźć właściwy środek między rytualizmem, w którym akcja liturgiczna, niezrozumiała dla obecnych i niepozostająca do nich w żadnej relacji, jest odprawiana tylko przez kapłana, a maniackalnym pragnieniem zrozumiałości, które w końcu zamienia całość w dzieło ludzkie, odbiera mu katolicki wymiar i obiektywny charakter Tajemnicy”¹⁹⁹. Wysiłek formacji liturgicznej wiernych ma na celu ułatwienie zrozumienia prawdziwego sensu liturgii Kościoła, odpowiednie pouczenie o obrzędach oraz wychowanie do przeżywania liturgii w pełni (EE 73). Wysiłek ten można ująć w postaci stopni, które stają się udziałem wiernych. Pierwszy stopień udziału w liturgii polega na zapoznaniu się ze znakami liturgicznymi. Zadaniem duszpasterzy na tym etapie jest wtajemniczenie wiernych w działanie Boga poprzez znaki. Nastąpić musi ukazanie wiernym rzeczywistości nadprzyrodzonej, jaką zawierają i na którą wskazują znaki. Stopień drugi uczestnictwa w liturgii ma polegać na czynnym włączeniu się w kult, stopień trzeci zaś – na pełnym włączeniu się w misterium wraz z przyjęciem Komunii Świętej, która należy do całości kompletnego uczestnictwa w Eucharystii, oraz na realizowaniu w życiu skutków wynikających z sakramentów, np. jedności z Chrystusem i z Kościołem²⁰⁰.

Liturgia jest wyjątkową szkołą, pozwalającą zobaczyć to, co wykracza poza rzeczywistość uchwytą zmysłami i pozwala dostrzegać rzeczy niewidzialne tak, jak gdyby znajdowały się w świecie widzialnym. Uczestnikom celebracji liturgicznych można pomóc w głębokim ich przeżyciu poprzez formy wpro-

¹⁹⁶ A. Draguła, *Homilia – owoc podwójnej kontemplacji*, „Pastores” 70,1 (2016), s. 147.

¹⁹⁷ S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, Kraków 2010, s. 42.

¹⁹⁸ A. Sielepin, *Współczesny katechumenat dorosłych...*, s. 92.

¹⁹⁹ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999, s. 123.

²⁰⁰ T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1988, s. 66, 67.

wadzenia, wyjaśnienia na poszczególnych etapach sprawowania Eucharystii. Najpierw mogą to być krótkie zachęty, przystosowane do treści sprawowanego obchodu oraz do pojętności uczestników, przewidziane w samym obrzędzie i zaproponowane w mszale. Następnie są to zwęższe i starannie przygotowane wprowadzenia wiernych do mszy danego dnia, wygłaszane po wstępnym pozdrowieniu, a przed aktem pokutnym, przed czytaniem, przed prefacją oraz na zakończenie liturgii przed rozesłaniem²⁰¹. Jednak najbardziej sprzyjającym momentem wprowadzenia w obrzędy liturgiczne jest, uwzględniająca obchodzone misterium oraz szczególne potrzeby słuchaczy, homilia²⁰². Uwzględnia ona jakiś aspekt czytań Pisma Świętego albo fragment stałych lub zmiennych części mszy świętej danego dnia i polega na wprowadzaniu wierzących w chrześcijańskie tajemnice ukryte pod osłoną znaków liturgicznych. *Dyrektorium homiletyczne* wskazuje, że „homilię kształtuje bardzo prosta dynamika: jest ona refleksją nad znaczeniem czytań i modlitw z danej celebracji w świetle tajemnicy paschalnej i prowadzi zgromadzenie do celebracji eucharystycznej, w której zebrani uczestniczą wspólnie w owej tajemnicy [...]. To oczywiście oznacza, że kontekst liturgiczny jest kluczem do interpretacji fragmentów biblijnych proklamowanych w trakcie celebracji” (DH 15). Główną treścią homilii, także dla słuchaczy zsekularyzowanych, jest proklamacja Boga działającego w historii Izraela i działającego obecnie. Głosiciel homilii powinien umocnić słuchaczy w przekonaniu, że właśnie podczas przeżywanej akcji liturgicznej, w której uczestniczą, Bóg jest obecny, działa i jest godny uwielbienia. Może też, utożsamiając się z Chrystusem, stwierdzić: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4,21)²⁰³.

3.2. Misterium paschalne Jezusa Chrystusa

Przepowiadanie kaznodziejskie dokonujące się w ramach celebracji liturgicznej, czyli homilię, należy głosić na podstawie tekstów związanych z okresem liturgicznym i tajemnicą paschalną (IOe 53–55). Głównym zadaniem takiego przepowiadania jest „wyjaśnienie wiernym głoszonego słowa Bożego” (LI 2). Misterium paschalne Jezusa stanowi centrum przepowiadania, gdyż przez swoją błogosławioną mękę, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie dokonał Chrystus odkupienia ludzi (KL 5). Każda liturgia jest celebracją paschalnego misterium Chrystusa, które obecne jest w proklamowanym słowie Bożym i staje się wydarzeniem już w tym słowie, jak i w liturgii, bowiem to w niej obecny jest umarły i zmartwychwstały Chrystus, który jest treścią, centrum i kluczem

²⁰¹ R. Buchta, *Mistagogia w polskiej...*, s. 280.

²⁰² Zob. L. Szewczyk, *Funkcje homilii i jej rola w liturgii*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. Żądło, Katowice 2011, s. 119–135.

²⁰³ Zob. H. Sławiński, *Homilia wprowadzaniem...*, s. 131–133.

wszystkich pism Starego i Nowego Testamentu. Według zasad hermeneutyki tekstów biblijnych w ramach liturgii całe misterium Chrystusa zawiera się w każdym, pojedynczym fragmencie Ewangelii, i ten proklamowany w liturgii fragment powinien być pojmowany jako wyjaśnienie i ponowne odczytanie misterium paschalnego Chrystusa²⁰⁴.

Papież Benedykt XVI wyraźnie wskazuje, że obecna struktura czytań liturgicznych „często prezentuje najważniejsze teksty Pisma, a także sprzyja zrozumieniu jedności planu Bożego, wskazując powiązania między czytaniem Starego i Nowego Testamentu, »ześrodkowane na Chrystusie i Jego Misterium Paschalnym« (*Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego* 66)” (VD 57). Czytania zamieszczone w lekcjonarzu mszalnym zawsze służą proklamacji misterium paschalnego Chrystusa, jest to ich wspólnym mianownikiem²⁰⁵. Kaznodziejska interpretacja tekstów czytań w celebracji liturgicznej powinna się zawsze dokonywać w odniesieniu do misterium paschalnego (WLM 5). Wszystkie teksty czytań mszalnych są bowiem oświetlone przez, będące w centrum celebracji liturgicznej, misterium paschalne (DH 16). Zwłaszcza perykopy ewangelijne powinny być interpretowane przez głosiciela słowa Bożego w świetle misterium paschalnego Jezusa, Jego czynów i nauki oraz pojmowane jako ponowne wyjaśnienie Paschy. „Płyne stąd podwójna korzyść: po pierwsze, każda perykopa ewangelijna (tym samym każde misterium Chrystusa) nabiera właściwego i pełnego znaczenia, jeśli zostanie zinterpretowane w świetle Paschy; po drugie pozostałe misteria Jezusa (jak też Jego gesty i słowa) będąc zapowiedzią i przygotowaniem Jego śmierci i zmartwychwstania stają się jednocześnie wyjaśnieniem Paschy, pogłębiają i rozszerzają jej zrozumienie”²⁰⁶.

Wyraźną wskazówkę dotyczącą paschalnych inspiracji przepowiadania homilijnego podaje *Dyrektorium homiletyczne*, które zaleca, aby homilista mówił „o czytaniach i modlitwach z celebracji w taki sposób, że ich znaczenie zostaje ukazane przez pryzmat śmierci i zmartwychwstania Pana. Uderzające jest, jak ściśle czytania i homilia łączą się w tym ujęciu do tego stopnia, że niewłaściwe odczytanie fragmentów biblijnych może się odbić ujemnie na zrozumieniu homilii” (DH 12). Zadaniem głosiciela słowa Bożego jest takie interpretowanie tekstów czytań mszalnych, „żeby obwieszczać tajemnicę paschalną, jak i prowadzić ludzi do wejścia w tę tajemnicę poprzez celebrację Eucharystii” (DH 21). *Dyrektorium* wskazuje również, że tajemnica paschalna, której doświadczają uczestnicy liturgii, rzuca światło na proklamowane teksty biblijne oraz przemienia życie słuchaczy. Homilista zaś winien pomagać postrzegać słuchaczom

²⁰⁴ S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne Lekcjonarza mszalnego*, Lublin 2013, s. 32, 33.

²⁰⁵ Tamże, s. 44, 45.

²⁰⁶ Tenże, *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016, s. 58.

to, jak tajemnica paschalna kształtuje ich wiarę i pomaga żyć zgodnie z jej wymogami (DH 22).

Kaznodzieja, głosząc słowo w środowisku zsekularyzowanym, powinien akcentować wpływ misterium paschalnego Jezusa Chrystusa na najważniejsze ludzkie doświadczenia. Ludzkie radości i smutki, miłość, cierpienie, a nawet sama śmierć zyskują nowy wymiar w świetle paschalnego misterium Chrystusa. Homilista ma głosić wciąż aktualną prawdę o Chrystusie, który umarł, zmartwychwstał, żyje, działa w życiu poszczególnego człowieka²⁰⁷.

Śluchacze zsekularyzowani są uczestnikami najważniejszych celebracji liturgicznych w ciągu roku, takich jak Triduum Paschalne i Wigilia Paschalna. Wielką rolę odgrywają w tych celebracjach czytania biblijne, które przez właściwą ich interpretację, odpowiednio przygotowany komentarz mogą przyczynić się do odnowienia wiary uczestników celebracji. Dlatego nie należy czytać tych pochoinnie redukować, a język obrzędów i modlitw można tak przeformułować, aby przyczynił się do osobistego spotkania z Chrystusem i odkrycia swojej chrześcijańskiej tożsamości i osobistego powołania w świecie²⁰⁸. W przepowiadaniu kaznodziejskim można również dostrzec pomijanie tajemnicy paschalnej, tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Współczesny odbiorca słowa Bożego niejednokrotnie tworzy sobie niebezpieczną iluzję, że może przeżyć swoje doczesne życie jako łatwe, lekkie i przyjemne. Tymczasem kaznodziejskie przepowiadanie słowa Bożego, wierne tajemnicy paschalnej, pozwala przygotować współczesnego człowieka, nawet oddalonego od Boga i Kościoła, na odkrywanie prawdziwego sensu swojego życia²⁰⁹.

3.3. Pozostałe wydarzenia roku liturgicznego

Uczestnikami liturgii i słuchaczami słowa Bożego podczas różnych okoliczności roku liturgicznego są również ludzie oddaleni od religii i Kościoła. Wśród stałych słuchaczy homilii w ciągu roku liturgicznego pojawiają się uczestnicy okazjonalni. „Przy czym ludzie dotknięci dechrystianizacją mogą być zarówno wśród jednych, jak i drugich, ale częściej wśród słuchaczy, którzy od czasu do czasu uczęszczają do świątyni”²¹⁰.

Kościół, obchodząc misteria odkupienia, „otwiera bogactwo zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia” (KL 102). Kaznodzieja musi pamiętać o przypadającym w danym momencie okresie roku liturgiczne-

²⁰⁷ H. Sławiński, *Homilia wprowadzaniem...*, s. 132.

²⁰⁸ A. Sielepin, *Współczesny katechumenat dorosłych...*, s. 101, 102.

²⁰⁹ A. Offmański, *Nowa ewangelizacja w służbie wiary*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 6,1 (2014), s. 80.

²¹⁰ J. Twardy, *Homilia jako antidotum...*, s. 145.

go²¹¹. Słuchaczom, na podstawie trzyletniego cyklu lekcjonarza, powinny być przedstawione „wielkie zagadnienia wiary chrześcijańskiej” (SCA 46). Należy przedstawić panoramę całego misterium Chrystusa, zachowując kryterium harmonijnego rozwoju za pomocą lekcjonarza mszalnego, który został tak ułożony, aby wierni „stopniowo coraz głębiej poznawali wyznawaną przez siebie wiarę i dzieje zbawienia” (WLM 60). Użyteczność układu czytań lekcjonarza ujawnia się także w tym, że wierni mogą słuchać „czytań i rozmyślać nad ich przystosowaniem do konkretnych okoliczności” (WLM 62). Lekcjonarz na przestrzeni dni, tygodni, pór roku i lat opowiada spójną i ciągłą historię zbawienia, ucząc tym samym doktryny²¹².

Kolejne etapy roku kościelnego podają prawdy objawione w sposób urozmaicony i organiczny, czyli nie wszystkie prawdy od razu, co mogłoby spowodować przesyt²¹³. W przeżywaniu tajemnic roku liturgicznego nie chodzi tylko o chronologiczne przypomnianie wydarzeń z życia Chrystusa. Wszystkie uroczystości są świętowaniem odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Treścią obchodów roku liturgicznego jest spotkanie Chrystusa z Kościołem. W spotkaniu tym chodzi o świętowanie czynów Pana we współczesnym świecie²¹⁴. Centrum roku liturgicznego nie jest jakaś idea, lecz osoba Jezusa Chrystusa i Jego misterium dokonane w czasie, a poszczególne elementy nie powinny być traktowane w sposób wyizolowany, lecz w łączności z całym misterium Jezusa Chrystusa²¹⁵. Przeżywanie poszczególnych etapów roku liturgicznego jest okazją do odnowienia świadomości religijnej uczestników liturgii oraz udzielenia odpowiedzi Bogu przez nieustanne wyznawanie wiary²¹⁶. Jest to wiara w Chrystusa działającego „tu i teraz” celebracji liturgicznej, wypełnienie się tego, co zostało usłyszane w proklamowanym słowie Bożym²¹⁷. Odwoływanie się przez głosiciela słowa Bożego do przeżywanych kolejnych etapów roku liturgicznego pozwoli uniknąć powtórzeń, „ponieważ tematy liturgii niedzielnej są progresywnym ukazywaniem historii zbawienia i zarazem tworzą treść orędzia zbawczego. Różne tematy ukazują wprawdzie różne i ciągle nowe aspekty orędzia zbawienia, lecz zawsze będą ujęte w wizji jednoczącej i zasadniczej oraz w całościowych perspektywach roku liturgicznego”²¹⁸.

²¹¹ W. Świerżawski, *Głosić homilie w oparciu o rok liturgiczny*, „Anamnesis” 10,3 (1996/97), s. 65–69; tenże, *Rok liturgiczny miejscem zwyczajnym nauczania Kościoła*, w: *Misterium Christi*, t. 6, red. tegoż, Sandomierz 2013, s. 378.

²¹² S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii...*, s. 150.

²¹³ D. Zimoń, *Miejsce na mistagogię w roku liturgicznym*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 65.

²¹⁴ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 598.

²¹⁵ S. Dyk, *Homilia. Droga do...*, s. 76, 77.

²¹⁶ B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 3, 4.

²¹⁷ S. Czerwik, *Homilia o misterium (misteriach) Chrystusa w cyklu roku liturgicznego*, „Przegląd Homiletyczny” 8 (2004), s. 55.

²¹⁸ E. Sobieraj, *Homilia według teologii...*, s. 197.

Jak już zaznaczono w poprzednim paragrafie, centrum przepowiadania stanowi misterium paschalne Jezusa. W okresie wielkanocnym liturgia ukazuje życie Kościoła jako odnowioną obecność Chrystusa, który rozprawił się ze śmiercią i wytyczył ostateczny cel życia. Rozważane jest misterium śmierci, zmartwychwstania, wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego²¹⁹. Homilista w liturgii tego okresu znajduje „jedno ze swoich najmocniejszych i najważniejszych narzędzi. Widzi, jak apostołowie posługiwali się Pismem do głoszenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa, i on robi to samo, nie tylko używając tekstu, który akurat ma przed sobą, lecz zachowując ten sam styl przez cały rok liturgiczny. Dostrzega również moc życia zmartwychwstałego Pana objawiającą się w pierwszych wspólnotach i oznajmia w wierze swojemu ludowi, że ta sama moc wciąż działa pośród nich” (DH 53). Na koniec okresu wielkanocnego homilista powinien wskazywać na rolę Ducha Świętego w bieżącym życiu Kościoła i każdego człowieka. Wynika to z dynamiki tekstów czytań mszalnych, które przesuwają się w kierunku kulminacji okresu wielkanocnego, czyli nadejścia Ducha Świętego w Pięćdziesiątnicę (DH 55).

W okresie Adwentu Kościół wspomina historyczne przyjście Syna Bożego do ludzi, a jednocześnie kieruje uwagę na zapowiedziane drugie przyjście przy końcu czasów²²⁰. Dlatego Adwent jest okresem pobożnego i radosnego oczekiwania. Liturgiczne przesłanie Adwentu zawiera wezwania do czuwania, do nawrócenia, do radości i do przyjęcia Boga i Jego woli (DH 78–109). Adwent to okres przygotowujący lud chrześcijański. Od pierwszej niedzieli Adwentu homilista przynagla lud do podjęcia wielostronnych przygotowań, do których inspirację znajdujemy w bogatym zbiorze fragmentów biblijnych z tej części lekcjonarza (DH 78) i które pozwolą otworzyć się na łaski udzielane w obchodach uroczystości Narodzenia Pańskiego (DH 78).

Bardzo ważną rolę w życiu każdego człowieka wierzącego, a w Polsce także tego, który od wiary i Kościoła się dystansuje, pełnią święta Bożego Narodzenia. „Po obchodzie misterium paschalnego nic nie jest Kościołowi droższe, jak obchód wspomnienia Narodzenia Pańskiego i Jego pierwszych wystąpień” (ONRLK 32). Liturgia Narodzenia Pańskiego daje obfitą strawę i ukazuje Chrystusa jako światłość świata (DH 119). Dla głosicieli słowa Bożego jest to okazja do głoszenia Boga wcielonego, który jest bliski każdemu człowiekowi. Można podkreślić znaczenie wiary w rodzinie, nawiązać do przeżyć z lat młodości, wskazać na wiarę rodziców, krewnych, których zabrakło przy wigilijnym stole. „Należy pobudzić rodzinę do troski o tych, którzy odeszli od wiary i zachęcić wszystkich do modlitwy i apostołstwa”²²¹.

²¹⁹ J. Twardy, *Homilia jako antidotum...*, s. 144.

²²⁰ Zob. J. Salij, *Adwent ludzkości – ludzkie wyczekiwanie zbawienia*, „Ateneum Kapłańskie” 73,1 (1981), s. 7–18.

²²¹ J. Twardy, *Homilia jako antidotum...*, s. 144.

Przypadający od Środy Popielcowej do mszy Wieczerzy Pańskiej okres Wielkiego Postu ma przypomnieć ochrzczonej znaczenie tego sakramentu (KL 109). W Wielkim Poście trzeba szczególnie wzywać wiernych do nawrócenia, któremu służą post, jałmużna oraz modlitwa. Kaznodzieja w Wielkim Poście powinien zalecać przysposobienie umysłów i serc ludu chrześcijańskiego do właściwego celebrowania Paschy (DH 57).

Homilista powinien pamiętać, że okresy Adwentu, Narodzenia Pańskiego, Wielkiego Postu i Wielkanocy posiadają wyraźnie zaakcentowaną tematykę, która otwiera drogę do jej teologicznego i eklezjalnego pogłębienia, a czytania mszalne cechują się wewnętrzną harmonią. Z kolei niedziele okresu zwykłego „nie mają jakiegoś szczególnego charakteru, zarówno teksty czytań z listów apostoelskich, jak i Ewangelii są ułożone w porządku półciąglym, podczas gdy czytanie ze Starego Testamentu jest zharmonizowane z Ewangelią” (WLM 67). W wyborze czytań okresu zwykłego zrezygnowano z przyporządkowywania każdej niedzieli konkretnego tematu, lecz kierowano się „troską o głoszenie Ewangelii i doprowadzenie wiernych do całej prawdy” (WLM 68). Słuchacze mogą poznać ujętą w ewangeliach Mateusza, Marka i Łukasza tajemnicę Chrystusa. Dla homilisty konkretną pomocą w przygotowaniu homilii powinno być uważne przyjrzenie się strukturze czytań na okres zwykły (DH 140). Zadaniem homilisty głoszącego słowo Boże w okresie zwykłym jest omówienie prawd wiary i zagadnień życia chrześcijańskiego. Powinien jednak odkrywać zamysł Kościoła, który dokonał konkretnego wyboru układu roku liturgicznego²²².

Papież Benedykt XVI zachęca głosicieli słowa Bożego, by ze szczególną dbałością przygotowywali homilię niedzielną i świąteczną (VD 59). To bowiem każda niedziela jest rdzeniem całego roku liturgicznego (KL 106). Zadaniem homilisty jest przypominanie każdemu, również zsekularyzowanemu, o obowiązku udziału w sprawowanej niedzielnej Eucharystii²²³. A każda niedzielna homilia powinna uświadamiać wiernym, iż uczestniczą w dialogu miłości z Bogiem i ludźmi, a odmawiane *Credo* inspiruje do potwierdzenia wierności Bogu oraz nieustannego wysiłku nawracania się i odnawiania przyrzeczeń chrzcielnych²²⁴.

²²² S. Dyk, *Homilijny przekaz...*, s. 88.

²²³ H. Sobeczko, *Teologiczno-pastoralna problematyka niedzielnej świętowania*, „Studia Liturgiczno-Pastoralne” 2 (1994), s. 161; S. Araszczyk, *Dowartościowanie słowa Bożego w celebracji Eucharystii w świetle posynodalnej adhortacji apostoelskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 10,1 (2011), s. 15, 16.

²²⁴ A. Kalbarczyk, *Celebracja homilii w kontekście celebracji Eucharystii i niedzieli*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 4,1 (2012), s. 75.

3.4. Inne okoliczności

Adresatami przepowiadania słowa Bożego są nie tylko ludzie głęboko wierzący i praktykujący, ale też obojętni religijnie, zdystansowani do instytucji Kościoła, oddaleni od niego. Zdarza się, że słuchaczami są członkowie innych wyznań chrześcijańskich, wyznawcy innych religii, a nawet niewierzący, którzy uczestniczą w liturgii. Taka sytuacja ma miejsce zwłaszcza podczas obrzędu sakramentu małżeństwa lub uroczystości pogrzebowych, podczas których obecność osób zsekularyzowanych wynika z czysto naturalnych pobudek, są bowiem motywowani społecznymi więzami z uczestnikami ślubu lub pogrzebu²²⁵. Obecność tych słuchaczy tworzy szczególny kontekst przepowiadania i stanowi niemałe wyzwanie dla głosiciela słowa Bożego, który wszyskich powinien traktować z należnym im szacunkiem²²⁶.

Małżeństwo jest rzeczywistością niezwykle bogatą, instytucją świecką i sakralną, związaną z religią i Kościołem. Jest sakramentem miłości, sakramentem przymierza w miłości²²⁷. Istotą obrzędu sakramentu małżeństwa, będącego dla wiary nowożeńców zasadniczym momentem, jest głoszenie w Kościele Dobrej Nowiny o miłości małżeńskiej, czyli słowa Bożego, ukazującego pełen miłości zamysł Boga wobec małżonków, którzy zostają wprowadzeni w uczestnictwo w miłości samego Boga do ludzkości. Obrzęd sakramentu małżeństwa sam w sobie jest głoszeniem słowa Bożego, a dla biorących udział w ceremonii zaślubin powinien być okazją do wyznania wiary w Kościele i z Kościołem. Wśród adresatów głoszonego słowa należy „zwrócić szczególną uwagę na tych katolików i niekatolików, którzy nigdy lub prawie nigdy nie uczestniczą w obrzędach małżeństwa i Eucharystii” (OSM 37)²²⁸.

Dyrektorium homiletyczne wskazuje, że głoszenie homilii podczas ślubu związane jest „z dwoma specjalnymi wyzwaniem. Po pierwsze, w dzisiejszych czasach nawet wielu chrześcijan nie postrzega małżeństwa jako powołania; należy głosić *tajemnicę małżeństwa chrześcijańskiego* i o niej uczyć. Po drugie, na takiej ceremonii bardzo często obecni są niekatolicy i niechrześcijanie, toteż homilista nie może zakładać, że jego słuchacze są zaznajomieni choćby z elementarnymi składnikami wiary chrześcijańskiej. Wyzwania te dają zarazem sposobność do tego, żeby głosiciel homilii przedstawił wizję życia i małżeństwa zakorzenioną w naśladowaniu Chrystusa, a więc także w paschalnej tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania. Homilista musi starannie się przygotować,

²²⁵ J. Twardy, *Jak w seminariach duchownych przygotowywać do głoszenia homilii obrzędowej*, „Przegląd Homiletyczny” 9 (2005), s. 47.

²²⁶ H. Sławiński, *Wychowawcze znaczenie homilii ślubnej*, „Teologia i Moralność” 12 (2012), s. 113.

²²⁷ B. Nadolski, *Zaślubiny Chrystusa i Kościoła jako motyw homilii ślubnej*, „Przegląd Homiletyczny” 12 (2010), s. 85.

²²⁸ L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa...*, s. 213, 214.

aby mógł objaśnić tajemnicę małżeństwa chrześcijańskiego *w sposób dostosowany do słuchaczy*” (DH 154).

Głosiciel słowa Bożego podczas ślubu powinien być dobrze przygotowany do celebracji liturgicznej, znać treść czytań biblijnych i tekstów liturgicznych oraz posiadać wystarczające informacje o narzeczonych i ich gościach²²⁹. Treść przepowiadania podczas liturgii sakramentu małżeństwa winna wskazywać na uświęcający, konsekrujący aspekt sakramentu, który nie jest dany małżonkom zawierającym cywilny kontrakt. Słowa sakramentu mają większe znaczenie niż zwykłe, wypowiedziane jak najbardziej szczerze, ludzkie słowo. Sakramentalni małżonkowie są dla siebie darem od Boga, a we współmałżonku powinni dostrzegać oblicze samego Chrystusa. Głoszący słowo Boże winien zachęcać do nadziei i odwagi w wyrażaniu sakramentalnej woli życia we dwoje i kroczenia tą drogą przez całe życie²³⁰. Kaznodzieja ma wskazywać na miłość małżeńską, a jednocześnie unikać kościelnego familializmu, „który małżeństwu i rodzinie nadaje co prawda wysoką wartość (którą też każdy uznaje na płaszczyźnie pragnień), ale jednocześnie zmniejsza szansę na to, by to, czemu nadaje (zbyt) wysoką wartość, mogło być zrealizowane”²³¹.

Kaznodzieja w trakcie celebracji sakramentu małżeństwa nie może stosować negatywnych, aroganckich sformułowań o związkach niesakramentalnych. Wskazane natomiast jest subtelne wspomnienie, że również żyjący w takich związkach są objęci duszpasterską troską Kościoła, który nikogo nie odrzuca z powodu błędnych decyzji i niedotrzymanych obietnic. Homilia ślubna skierowana jest do słuchaczy, którzy doświadczają szczególnych emocji, wzmocnionych obecnością bliskich, znajomych i przyjaciół, powinna się wkomponować w życzliwą, ciepłą i rodzinną atmosferę spotkania, jako serdeczna rozmowa²³².

Szczególną okolicznością umożliwiającą kierowanie słowa Bożego do środowiska zsekularyzowanego jest liturgia pogrzebu. W obrzędach pogrzebu uczestniczą ludzie, którzy rzadko chodzą do kościoła, „bywają” w nim od czasu do czasu.

Głoszenie słowa Bożego w ramach pogrzebu wymaga szczególnego przygotowania, bowiem „w zebranej wspólnotcie mogą znajdować się wierni, którzy rzadko uczestniczą w liturgii, oraz przyjaciele zmarłego niebędący chrześcijanami” (KKK 1688). W czasie mszy pogrzebowej należy głosić krótką homilię. „Poleca się również homilię podczas innych mszy za zmarłych, które się odprawia z udziałem ludu” (OWMR 338). W czasie homilii pogrzebowej „można wspomnieć o okolicznościach życia i śmierci zmarłego” (OP 56). Obowiązkiem zaś kaznodziei „jest umocnić nadzieję uczestników pogrzebu i ożywić wiarę

²²⁹ H. Sławiński, *Wychowawcze znaczenie homilii...*, s. 112.

²³⁰ W. Turowski, *Homilia ślubna głoszeniem nowego życia w Chrystusie*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 33 (2015), s. 285.

²³¹ P.M. Zulehner, *Schronienie dla duszy...*, s. 102.

²³² H. Sławiński, *Wychowawcze znaczenie homilii...*, s. 115–117.

w tajemnicę paschalną oraz zmartwychwstanie umarłych i to w taki sposób, aby okazując macierzyńską miłość Kościoła i niosąc pociechę płynącą z wiary, podnieść na duchu wierzących, a nie urazić pogrążonych w żałobie” (OP 17)²³³. Przeżywanie śmierci drugiego człowieka, zwłaszcza członka najbliższej rodziny, „otwiera” słuchaczy na słowo Boże. Wierni w takiej sytuacji oczekują pociechy płynącej z Dobrej Nowiny, bowiem żadne ludzkie słowo nie może ukoić bólu związanego z odejściem bliskiego człowieka. Można powiedzieć, że rzadko kiedy kaznodzieja ma przed sobą tak otwartych na słowo Boże słuchaczy. To powinno stanowić dla niego zachętę, by z zaangażowaniem i konieczną empatią stanąć przed pogrążonymi w żałobie uczestnikami liturgii²³⁴.

Badania prowadzone przez Paula M. Zulehnera ukazują dwa wyraźne podejścia do śmierci. Ludzie religijni pragną dopełnić wartości umierania, a niereligijni skłonni są do jego wypierania. A zatem szansa na godne umieranie jest znacznie większa we wspólnocie ludzi religijnych. Im bardziej człowiek jest w stanie dostrzegać w umieraniu integralną część swojego życia, tym bogatsze jest jego życie wewnętrzne. U „84% ludzi religijnych świadomość dobrze przeżytego, spełnionego życia czyni umieranie łatwiejszym (niereligijni: 53%). 57% chce umierać świadomie, gdyż jest to część ich życia (niereligijni: 25%). Odpowiednio do tego 81% chciałoby umierać w otoczeniu rodziny (niereligijni: 43%)”²³⁵.

Katechizm Kościoła katolickiego podaje: „Wspólnota zebrana na modlitwie oczekuje także »słów życia wiecznego«. Śmierć jednego z jej członków (lub jej rocznica, siódmy lub czterdziesty dzień po niej) jest okazją, którą powinno się wykorzystać na zwrócenie uwagi na to, co przekracza perspektywy »tego świata«, i na doprowadzenie wiernych do prawdziwych perspektyw wiary w Chrystusa Zmartwychwstałego” (KKK 1687). Kaznodzieja głoszący słowo w kontekście ludzkiej śmierci winien słuchaczy wspierać w tym ciężkim momencie oraz wyjaśniać im sens śmierci. W tej granicznej sytuacji ludzkiego losu powinien mieć świadomość, że ma słuchaczom coś ważnego do powiedzenia. W kaznodziejskim przepowiadaniu na temat problemu śmierci należy podkreślać, „że śmierć chrześcijanina, jako przejście z życia doczesnego do wiecznego, jest ukoronowaniem wspólnej drogi z Chrystusem towarzyszącym mu w czasie pielgrzymowania swoimi świętymi sakramentami”²³⁶.

Dyrektorium homiletyczne wskazuje, że „okoliczności pogrzebu stwarzają okazję do tego, by rozważyć tajemnicę życia i śmierci, właściwy charakter życia doczesnego jako wędrówki, miłosierny sąd Boży oraz niekończące się

²³³ L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa...*, s. 215.

²³⁴ Tenże, *Homilia pogrzebowa*, w: *Pogrzeb chrześcijański. Obrzędy, teologia, praktyka*, red. C. Krakowiak, Lublin 2012, s. 109.

²³⁵ P.M. Zulehner, *Schronienie dla duszy...*, s. 106.

²³⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska o pogrzebie i modlitwach za zmarłych* (05.05.1978), p. 1.

życie w niebie” (DH 155). W kolejnym punkcie tego dokumentu znajduje się skierowana do głosicieli słowa Bożego zachęta do uwzględnienia „tych uczestników ceremonii pogrzebowej, którzy nie są katolikami albo nawet są nimi, lecz z rzadka uczestniczą w Eucharystii lub stracili wiarę” (DH 156). Na pogrzebie chrześcijańskim głosiciel słowa powinien budzić nadzieję, poczucie odpowiedzialności, przypomnieć, że kto wierzy w Boga, nigdy nie jest sam²³⁷.

Na konieczność przepracowania treści przepowiadania na temat zagadnień eschatologicznych zwraca uwagę Andrzej Draguła. Dotychczasowe głoszenie prawd eschatologicznych było – jego zdaniem – niezrozumiałe, z przeakcentowanym aspektem negatywnym. Zwłaszcza w środowisku zsekularyzowanym i wśród niewierzących przepowiadanie takie powinno być orędziem radosnym, pozytywnym. Dla tego środowiska wykorzystywana niegdyś wizja wiecznego potępienia może okazać się współcześnie mało przekonująca. Perspektywa łączącej się z niewiarą nicości „może być dla niewierzących bardziej uspokajająca niż perspektywa wieczności. Gdy się bowiem przyjmie wiarę w wieczność, w konsekwencji przyjmuje się także ewentualność wiecznego potępienia”²³⁸.

W wielu współczesnych homiliach pogrzebowych pomijany jest element egzystencji zmarłego. Powodem takiego stanu jest brak wiedzy o zmarłym i jego doświadczeniach życiowych. Cennych informacji na ten temat może dostarczyć rozmowa duszpasterza z rodziną zmarłego. *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu o pogrzebie i modlitwach za zmarłych* z 5 maja 1978 roku w numerze 5. zaleca: „Zgłoszenie pogrzebu w kancelarii parafialnej powinien przyjmować duszpasterz osobiście i jednocześnie wyrazić rodzinie zmarłego szczere współczucie”. Rozmowa duszpasterza przyjmującego zgłoszenie pogrzebu może dostarczyć mu wielu cennych informacji o zmarłym, które następnie mogą stanowić cenne źródło dla przepowiadania homilijnego w czasie obrzędu pogrzebu. Co więcej, taka rozmowa jest cenną okazją do osobistego kontaktu duszpasterza z najbliższą, pogrążoną w żałobie rodziną osoby zmarłej. Rozmowa prowadzona z empatią, współczuciem daje szczególną możliwość ewangelizowania osób często stojących daleko od wiary i Kościoła²³⁹.

Problem granic języka w przepowiadaniu na temat życia doczesnego i wiecznego dostrzega Adam Kalbarczyk. Jego zdaniem, potrzebni są dzisiaj kaznodzieje kompetentni w dziedzinie mistagogii. Taki kaznodzieja głosi życie jako misterium, tajemnicę i uwypukla jego transcendentny wymiar. „Tam, gdzie zawodzą go słowa, tam może się posługiwać symbolami i obrazami, w które obfituje liturgia Kościoła, będąca w gruncie rzeczy wielką, wspianą celebrazją życia”²⁴⁰. O podarowanym przez Boga życiu doczesnym i obiecanyemu życiu

²³⁷ J. Twardy, *Homilia jako antidotum...*, s. 144.

²³⁸ A. Draguła, *Jakiej Ewangelii potrzebuje...*, s. 62.

²³⁹ L. Szewczyk, *Homilia pogrzebowa...*, s. 109.

²⁴⁰ A. Kalbarczyk, „Nie odtrącaj mnie w starości”. *O potrzebie profilowanego przepowiadania dla seniorów*, „Polonia Sacra” 19,1 (2015), s. 126.

wiecznym, także podczas liturgii pogrzebowej, należy mówić z zaangażowaniem, „przekonaniem, z wiarą, radością, zachwytem i fascynacją”²⁴¹.

Przepowiadanie słowa Bożego powinno być ukierunkowane przede wszystkim na sprawy natury religijnej i moralnej, musi jednak liczyć się z określonymi ideologiami współczesnego społeczeństwa. Zrozumienie potrzeb egzystencjalnych i duchowych ludzi obecnie żyjących pozwala odnajdywać najbardziej adekwatną do dzisiejszych uwarunkowań treść głoszonego słowa Bożego. Treść przepowiadania kaznodziejskiego, chociaż zasadniczo stała i niezmienna, musi uwzględniać dokonujące się przemiany społeczno-kulturowe, które pełnią rolę filtrów sprzyjających lub blokujących kaznodziejski przekaz i stawiają szereg wymagań w zakresie treści. Krytyczna analiza treści współczesnego przepowiadania słowa Bożego oraz stopnia jego dostosowania do środowiska zsekularyzowanego oraz poszczególnych osób dystansujących się od wiary i religii wskazała na konieczność zmian w treści głoszonego słowa. Konieczne jest systematyczne przeakcentowanie treści – od akcentowania treści dogmatycznych do koncentracji na kerygmacie, od treści tylko ewangelizacyjnych ku sercu przepowiadania słowa Bożego, jakim jest mistagogia. Współczesne głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym powinno przyczyniać się do prowadzenia słuchaczy w stronę wiary jako osobowego spotkania z Chrystusem, który „jest ośrodkiem wszechświata i historii” (RH 1), jedynym Zbawicielem człowieka. W kaznodziejstwie tym powinno się demaskować fałszywe wyobrażenie Boga oraz podawać odpowiedź na pragnienia i pytania współczesnych, tak często zagubionych, słuchaczy.

²⁴¹ Tamże, s. 127.

Rozdział V

Elementy formalne przepowiadania kaznodziejskiego w środowisku zsekularyzowanym

Przepowiadanie słowa Bożego wiąże się z ciągłą koniecznością poszukiwania właściwej formy kierowanego do słuchaczy przesłania. Głosiciele słowa Bożego – świadomi tego, że dobór materiału, z którego składać się będzie jednostka przepowiadania kaznodziejskiego, będzie miał duży wpływ na ostateczny styl tejże wypowiedzi – stawiają pytanie: jak współczesnemu człowiekowi mówić o Bogu? Refleksja ta odnosi się również do formy przekazu kierowanego do środowiska zsekularyzowanego. Głoszenie słowa Bożego w sytuacji dokonującej się sekularyzacji „wydaje się trudniejsze niż w przeszłości”¹ i wymaga entuzjazmu, odwagi i poszukiwania najskuteczniejszych sposobów dotarcia do współczesnych słuchaczy. Przyszłość religii chrześcijańskiej, zdaniem Leszka Kołakowskiego, w dużym stopniu uzależniona jest od „żywołności, jaką noszą w sobie, jaką rozsiewają przekąznicy wiary, głównie więc kapłani, od sprawności i siły języka, jakim się posługują, by wiernych uczyć, do sumień trafiać, budujące wieści rozgłaszać. Jeśli język kapłanów wydaje się ludowi Bożemu jałowy, kapłani są winni, nie lud”². Przyczyną współczesnego religijnego zobojętnienia, a nawet oddalania się od Boga, może być, według Benedykta XVI, „niezdolność języka do przekazania głębokiego sensu i piękna doświadczenia wiary”³.

W każdej jednostce przepowiadania kaznodziejskiego przenikają się płaszczyzny: teologiczna i antropologiczna. Na płaszczyźnie teologicznej przepowiadanie kaznodziejskie jest słowem Bożym, a na płaszczyźnie antropologicznej – mową człowieka. Głoszenia słowa Bożego nie należy traktować wyłącznie

¹ Benedykt XVI, *Musimy szukać nowych sposobów skutecznego głoszenia Ewangelii. Przemówienie do uczestników I Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji* (30.05.2011), „L'Osservatore Romano” Pol 33,7 (2012), s. 39.

² L. Kołakowski, *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*, w: *Humanistyka przełomu wieków*, red. J. Koziński, Warszawa 1999, s. 310.

³ Benedykt XVI, *Nowe i kreatywne języki, pozwalające prowadzić dialog ze wszystkimi*, (13.11.2011), „L'Osservatore Romano” Pol 32,1 (2011), s. 27.

jako sztuki literackiej czy jako sztuki żywego słowa⁴. Nie oznacza to bynajmniej pomniejszania roli sztuki i techniki kaznodziejskiej, a przeciwnie, zachodzi konieczność traktowania ich służebnie, mają bowiem doprowadzić do głębszego zrozumienia głoszonych treści⁵. Specyfika kościelnego przepowiadania polega na ściśle określonej treści, różnej od wszystkich innych przemówień publicznych. Przepowiadanie to, będące co do substancji (treści) słowem Bożym, a co do postaci (formy) – słowem ludzkim, można określić jako „słowo Boże w słowie ludzkim”⁶. Istnieje więc zależność skuteczności słowa Bożego od jego ludzkiego, językowego kształtu⁷. Formalna strona wypowiedzi kaznodziejskiej nie jest jedynie dodatkiem do właściwej treści, „ubraniem orędzia”, lecz stanowi jego integralną część. Głoszone orędzie jest skuteczne, jeśli potrafi wzbudzić uwagę, zaciekać. Interesująca forma wypowiedzi staje się dla słuchaczy użyteczna, gdyż potrafi zachęcić ich do zmiany, wskazując na nowe życiowe możliwości⁸. Współczesne kaznodziejstwo powinno cechować się odważnym poszukiwaniem „nowych znaków, nowych symboli, nowych sposobów przekazywania Słowa” (EG 167).

Skuteczne przekazywanie prawd wiary wymaga od współczesnych głosicieli słowa Bożego pogłębionych kompetencji w zakresie komunikacji międzyludzkiej. Komunikacja ta w kulturze ponowoczesności i społeczeństwie z informatyzowanym została zdominowana przez język ikoniczny. Dla wielu kaznodziejów rodzi to bunt lub niebezpieczeństwo popadania w zniechęcenie albo w poczucie bezradności. Ograniczenie się do znanych i od dawna używanych form przekazu kaznodziejskiego może u współczesnego odbiorcy rodzić bariery i nieporozumienia⁹. Każdy przekaz kaznodziejski potrzebuje do swojego zaistnienia środków przekazu, którymi są słowa. Wypowiedź kaznodziejska ze swej natury jest przede wszystkim słowem mówionym¹⁰. Dla przekazu kaznodziejskiego

⁴ Współczesna teologia homiletyczna zagadnienie głoszenia słowa Bożego widzi jako wydarzenie zbawcze, w którym sam Bóg komunikuje swoje zbawcze słowo za pośrednictwem ludzkiego słowa. Głoszenie takie to wydarzenie, „w którym transcendentny wymiar jest najważniejszy. Od Boga bowiem pochodzą istotne inspiracje. Kaznodzieja zaś przemawia z nadzieją, że zdoła zakomunikować słuchaczom to, co Boże” – H. Sławiński, *O możliwości i konieczności mówienia o niewyrażalnym*, „Studia Włocławskie” 19 (2017), s. 323.

⁵ L. Szewczyk, *Złoty środek kaznodziejstwa. O ciągłym napięciu między formą i treścią przepowiadania słowa Bożego*, „Polonia Sacra” 14 (2010), s. 57.

⁶ W. Przyczyna, *Słowo Boże i ludzkie w kazaniu. Charakterystyczne cechy kazania jako utworu mówionego*, w: *Współczesna polszczyzna w odmianie opracowanej (oficjalnej)*, red. Z. Kurzowa, W. Śliwiński, Kraków 1994, s. 167.

⁷ A. Draguła, *Dydaktyka fonetyki pastoralnej*, w: *Dydaktyka homiletyki*, red. J. Twardy, Katowice 2001, s. 41, 42.

⁸ C. Biscontin, *Kwalifikacje kaznodziei*, „Przegląd Homiletyczny” 8 (2004), s. 10.

⁹ M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze ponowoczesnej i medialnej*, „Kultura – Media – Teologia” 1,1 (2010), s. 58.

¹⁰ K. Marcyński, *Funkcje wypowiedzi religijnych w mediach w ujęciu teologa*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2017, s. 269.

wielkie znaczenie ma również komunikowanie niewerbalne. Przyczynia się do lepszego zrozumienia słyszanych treści, podnosi ich wiarygodność i posiada walor perswazyjny¹¹.

Zarówno przed współczesną teologią, jak i dzisiejszym kaznodziejstwem „stoi zadanie przeformułowania form wypowiedzania własnej wiary, aby – nie naruszając w niczym jej istoty – przekazać ją w języku adekwatnym dla świadomości kulturowej środowiska, któremu głoszone jest przesłanie”¹². Stawianie akcentu na odnowę języka komunikacji Ewangelii dostrzegane jest nie tylko w teologii homiletycznej, można ten proces dostrzec również w duszpasterstwie parafialnym¹³. W kolejnym rozdziale niniejszego opracowania podjęta zostanie problematyka formalnej strony przepowiadania kaznodziejskiego w środowisku zsekularyzowanym. Omówione zostaną zagadnienia wierności współczesnego przekazu kaznodziejskiego przekazowi Ewangelii; cech, jakimi powinien charakteryzować się język przepowiadania do poszczególnych osób i do całego środowiska zsekularyzowanego; konieczności wprowadzania elementów dialogu do współczesnego przekazu kaznodziejskiego oraz rodzajów argumentacji. Ostatnim elementem tej części opracowania będzie wskazanie niektórych zagrożeń, z którymi spotyka się współczesny kaznodzieja w stosowaniu formalnych elementów przepowiadania słowa Bożego.

1. Przekaz wierny Biblii

Przepowiadanie słowa Bożego, chcąc pozostać wierne Bogu, musi korzystać ze skarbcza tekstów biblijnych, a chcąc być wierne człowiekowi, powinno teksty te wyjaśniać nie tylko w sposób ogólny i abstrakcyjny, lecz dostosować je do konkretnych warunków życia (DK 4)¹⁴. Kaznodziejstwo „z dawnych tekstów powinno czerpać duchowe moce ożywcze, dostosowane do potrzeb dziś żyjących społeczności chrześcijańskich” (IBK IV,C.3). Podstawowe zadanie kaznodziei polega na odkryciu i głoszeniu autentycznego, biblijnego orędzia, które zostało przekazane za pomocą szaty słownej, związanej z określonym kontekstem historycznym i z konkretną kulturą. Dotarcie do ducha tekstu biblijnego wymaga

¹¹ K. Niewiadomski, *Komunikacja niewerbalna w misji nowej ewangelizacji. Aspekt teologicznomoralny*, „Seminare” 36,4 (2015), s. 59.

¹² T. Stanek, *Mówić o Bogu dzisiaj*, „Teologia Praktyczna” 6 (2005), s. 29.

¹³ K. Półtorak, *Rola wspólnoty chrześcijańskiej w misji ewangelizacyjnej „parafii jutra”*, w: *Kościół – communio jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, red. A. Draguła, Szczecin 2009, s. 92.

¹⁴ H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 49.

od głosicieli słowa Bożego umiejętności odkrycia zamysłu, motywacji stojącej u źródeł tekstu oraz prawdziwego znaczenia tegoż tekstu¹⁵.

We współczesnej teorii kaznodziejskiej zwraca się uwagę, by głosiciel słowa Bożego posługiwał się językiem symbolicznym, aksjologicznym, biblijnym, egzystencjalnym¹⁶. Kaznodziejski przekaz słowa Bożego, chcąc pozostać wierny Biblii, powinien korzystać z bogactwa języka Biblii, cechować się prostotą formy oraz entuzjazmem głoszącego.

1.1. Wierność językowi Biblii

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 roku *Interpretacja Biblii w Kościele*, opisując religijny język Pisma Świętego, wskazuje, że jest on „językiem symboli, językiem »dającym do myślenia«; językiem, w użyciu którego odkrywa się nieustannie nowe bogactwa sensu; jest językiem sfery transcendentnej; jest językiem, który sytuuje osobę ludzką w wymiarach samej głębi jej bytowania” (IBK II,A.2). Głosiciel słowa Bożego powinien szanować naturę języka Biblii, którym nie posługiwano się dla czystego tylko opisu. Jest to język relacyjny, wypowiedzany zawsze ku Bogu lub ku drugiemu człowiekowi. Jan Andrzej Kłoczowski wskazuje, że „człowiek wyznający wiarę w Boga jest człowiekiem przyjmującym słowo. Przyjęcie słowa nie oznacza tylko intelektualnej akceptacji zawartych w nim treści, jest w gruncie rzeczy posłuszeństwem słowu, czyli zastosowaniem swojego życia do Bożej woli”¹⁷. Język przepowiadania kaznodziejskiego kierowanego do środowiska zsekularyzowanego powinien pomagać dostrzec nowość odwiecznych prawd. Używanie w głoszeniu słowa Bożego języka ściśle teologicznego, ortodoksyjnego, może być odebrane jako coś obcego przekazowi biblijnemu ze względu na trudności w jego zrozumieniu i może przyczynić się do przekazania fałszywego obrazu Boga lub niewłaściwego ideału ludzkiego, dalekiego od ideału chrześcijańskiego (EG 41).

Współczesny głosiciel słowa Bożego powinien naśladować sposób komunikowania się proroków, którzy czerpiąc z objawienia, mogli na początku swojego przepowiadania powiedzieć: „To mówi Jahwe”, w środku potwierdzić: „To mówi Pan”, i zakończyć swoją wypowiedź formułą: „Słowo Pana”. Zanurzeni w słowie Bożym, starali się wpływać na życie swoich słuchaczy, „przychodząc

¹⁵ Zob. S. Dyk, *Zasady interpretacji tekstu biblijnego w praktyce kaznodziejskiej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 8,1 (2009), s. 100; S. Haręzga, *Niewłaściwe sposoby korzystania z Pisma Świętego*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2008, s. 47–56.

¹⁶ Zob. Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 181–193.

¹⁷ J.A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak” 47,12 (1995), s. 11.

z pomocą strudzonemu przez słowo krzepiące” (Iz 50,4)¹⁸. Szczególny przykład dla każdego kaznodziei stanowi sposób komunikowania się Jezusa, który trudne prawdy wyrażał „w tak prosty sposób i za pomocą tak trafnych form przekazu, że rozumieli Go nawet analfabeci. Jednocześnie stosował taką precyzję języka i argumentów, że nie mogli Mu niczego zarzucić uczeni w Piśmie ani faryzeusze”¹⁹. Odwołując się w swoim nauczaniu do znanych słuchaczom obrazów, przekazywał całkiem nowe treści i nowe przesłanie. Chrystusowe nauczanie, zakorzenione w historii i języku Starego Testamentu, przekracza go, tworząc nowy język i nową historię²⁰.

Język Biblii można ogólnie określić jako język symboliczny. Stosowanie języka symbolicznego służy przełamywaniu monotonii wywodu, posiada wielką siłę integrującą i ułatwia zapamiętanie usłyszanych treści²¹. Język ten, ważny dla doświadczenia religijnego, prowadzi do odkrycia przymierza łączącego człowieka z Bogiem i jest w stanie dotrzeć do każdego odbiorcy. Każdy bowiem człowiek posiada pewien rodzaj wrażliwości na znaki i symbole. Pismo Święte posługuje się językiem znaków, przypowieści, parabol czy metafor przekazywanych głównie w języku narratywnym²². Język przepowiadania kaznodziejskiego, chcąc pozostać wiernym językowi biblijnemu, powinien przede wszystkim być mową żywą. Wierność językowi biblijnemu nie oznacza konieczności używania identycznych z zawartymi w Biblii słów czy wyrażen, ale oznacza potrzebę użycia form literackich stosowanych w Piśmie Świętym. Chcąc pozostać wiernym językowi Biblii w przepowiadaniu orędzia Bożego, kaznodzieja sam powinien otworzyć się na działanie słowa Bożego, odkrywać go wciąż na nowo i odrzucać utarte stereotypy, wstępne założenia i idee. Kaznodziei powinno towarzyszyć przekonanie, że skuteczność słowa Bożego jest dziełem samego Boga. Posługa

¹⁸ J. Kudasiewicz, *Kaznodzieja jako prorok*, w: *Sluga Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 79; W. Broński, *Kompetencja kaznodziejska w kontekście współczesności*, w: *W służbie Bogu i ludziom. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. W. Głowie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2005, s. 79.

¹⁹ M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze...*, s. 61.

²⁰ D. Kowalczyk, *Zmienić kościelny język?*, <http://idziemy.pl/komentarze/zmienic-kościelny-język/> [dostęp: 12.04.2018].

²¹ W. Turowski, *Komunikacja słowa Bożego a komunikat zwrotny*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 10 (2011), s. 154.

²² Wymienione formy nie wyczerpują jednak wszystkich form języka biblijnego. Posiada on jeszcze charakter sapiencjalny (Księgi mądrościowe), poetycki, profetyczny, epistolarny (listy apostołskie) – zob. K. Misiaszek, *Funkcje wypowiedzi katechetycznej. Perspektywa teologiczna*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2017, s. 169–174. Brigitta Helbig-Mischewski, dokonując porównania polskiego i niemieckiego kaznodziejstwa, dostrzega zasadniczą różnicę w podejściu do wykorzystywania teksów biblijnych. W kaznodziejstwie polskim „mamy do czynienia zazwyczaj z dosłowną interpretacją materiału biblijnego, w niemieckich zaś z silnie zmetaforyzowaną” – B. Helbig-Mischewski, *Językowo-kulturowy obraz świata w polskim i niemieckim współczesnym dyskursie kaznodziejskim. Analiza porównawcza*, „Język a Kultura” 13 (2000), s. 243.

przepowiadania słowa w Kościele jest dziełem Boga, kiedy pozostaje w ścisłym „powiązaniu ze słowem Bożym objawionym, zapisanym w Piśmie Świętym”²³.

Głosiciel słowa Bożego odwołujący się do języka biblijnego odchodzi od przekazywania wiary „za pomocą pojęć i definicji doktrynalnych na rzecz opowiadania historii zbawienia, mającej pewną akcję, swoje zwroty, dynamikę, z postaciami uczestniczącymi w dziejących się wydarzeniach, ich reakcjami, wspomnieniami”²⁴. Teksty biblijne często ukazują działanie Boga w historii zbawienia za pomocą opowiadania, które posiada zawsze dużą dynamikę wydarzeń, a jednocześnie pozwala na nawiązanie bezpośredniej relacji głosiciela ze słuchaczami. Czerpanie z biblijnych wzorców niewątpliwie pomaga kaznodziei w oddziaływaniu na intelekt słuchaczy, a zarazem na sferę emocjonalną, co powinno przerodzić się w postawę osobistego zaangażowania. Język biblijny niesie ze sobą duży „ładunek emocjonalny wyrażający osobistą wiarę głosiciela Dobrej Nowiny i domagający się zajęcia jednoznacznego stanowiska wobec Chrystusa”²⁵.

Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* zaleca kaznodziejom wydobyć z odczytanych tekstów to, „co może stanowić pewne światło dla wiary i stymulować doskonalenie życia chrześcijańskiego, tak zbiorowego jak indywidualnego” (IBK IV,C.3). Dopowiedzeniem do tak sformułowanego postulatu może być zachęta kierowana do głosicieli słowa Bożego przez Komisję ds. Duchownych, Życia Konsekwowanego i Powołań Katolickiej Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych w dokumencie *Przepowiadanie misterium wiary* do patrzenia na świat przez pryzmat Biblii. Pozwoli to nabyć biegłości w dostrzeganiu analogii między Biblią i doświadczeniami współczesnego człowieka. „Narodziny dziecka są echem narodzin Chrystusa; czas cierpienia przeżywany dzisiaj w szpitalu łączy się w jakiś sposób z cierpieniem Jezusa na krzyżu; głos powołania usłyszany przez młodą kobietę w parafii nie jest całkowicie różny od wezwania anioła Gabriela usłyszanego przez Maryję z Nazaretu; nieuczciwość dyrektora korporacji handlowej przypomina niewierność Izraelitów na pustyni; walka o sprawiedliwość w naszym społeczeństwie znajduje wsparcie w krzyku protestu Amosa w imieniu biednych i tym podobne. W ten sposób Pismo Święte wypowiada nasze najgłębsze tęsknoty i dążenia” (PMW 85). Zdaniem Tomáša Halíka, najlepiej interpretuje opisy biblijne ten, kto potrafi „wejść” w biblijne wydarzenia, pozwalając się wciągnąć w poszczególne dramaty „choćby tak jak uczestnicy dramatów religijnych starożytnej Grecji – i przeżywając w nich katharsis, własną przemianę”²⁶.

²³ L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno k. Błonia 1997, s. 198.

²⁴ P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009, s. 458.

²⁵ Tenże, *Kompetencje ewangelizatorów fundamentem nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja w nowej katechezie*, red. tegoż, Rzeszów 2013, s. 199, 200.

²⁶ T. Halík, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, Kraków 2011, s. 26.

W adhortacji *Evangelii gaudium* papież Franciszek zachęca wszystkich kaznodziejów (homilistów) do wysiłku poprawnego rozumienia tekstu biblijnego. Jednak zrozumienie wszystkich drobnych szczegółów tekstu nie jest celem samym w sobie. Chodzi o „odkrycie *głównego* przesłania i tego, co tworzy strukturę i jedność tekstu. Jeśli kaznodzieja nie zdobywa się na ten wysiłek, być może również jego przepowiadanie nie będzie miało jedności i porządku. Jego słowa będą jedynie sumą różnych oderwanych idei, które nie potrafią zmobilizować innych. Centralnym przesłaniem jest to, co autor na pierwszym miejscu chciał przekazać, co oznacza nie tylko poznanie idei, ale także efektu, jaki autor chciał wywołać” (EG 147).

Słuchacze zsekularyzowani niejednokrotnie mają trudności w rozumieniu podstawowych pojęć religijnych, które często są im obce i nieprzystępne, gdyż posługują się jedynie językiem świeckim i codziennym. U słuchaczy nieposiadających żadnego przygotowania do przyjęcia tekstów biblijnych pojawia się też niebezpieczeństwo błędnego ich zrozumienia²⁷. Jedną z prób dostosowania języka Biblii do środowiska zsekularyzowanego jest opowiadanie Dobrej Nowiny o Jezusie niejako „od nowa”, w sposób odpowiadający horyzontowi myślenia, przyswajania i zrozumienia tej grupy. Przekaz religijny należy tak dobierać i formułować, aby zsekularyzowani słuchacze mogli bez trudu zrozumieć i przyjąć to orędzie. Proponuje się takie przepracowanie, „przetekstowanie”²⁸ tekstów biblijnych, aby także w środowisku niereligijnym zdobyły znaczenie i sens. Zadaniem przepowiadania słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym jest takie przekazywanie treści biblijnych i wiary chrześcijańskiej, które wzbudzać będzie u słuchaczy doświadczenia i potrzeby domagające się w konsekwencji interpretacji religijnej²⁹.

1.2. Prostota przekazu

Dostosowanie języka przepowiadania kaznodziejskiego do możliwości percepcyjnych słuchaczy napotyka duże trudności. Jak zauważa biskup Józef

²⁷ J. Misiewicz, *Ewangelizacja i katechizacja w społeczeństwie zsekularyzowanym*, „Katecheta” 47,11 (2003), s. 62.

²⁸ „Przetekstowanie to w lingwistyce takie przeniesienie typu tekstu, w którym nie chodzi już pierwotnie o przekazanie informacji, lecz raczej o *pośredniczenie* w przekazie tzw. *apelu*. Nie chodzi tu o przetłumaczenie tekstu wyjściowego słowo w słowo, czy zdanie w zdanie, lecz raczej o *orędzie* tekstu: musi być ono jakby *przekodowane* na sposób rozumienia i odczuwania współczesnego adresata. Kryterium takiego *przekodowania* Ewangelii jest odpowiedź na pytanie, czy na nowo odtworzony tekst w nowej grupie adresatów wywołuje te same wrażenia, odczucia i skutki (wyzwolenie, zbawienie) jak pierwotny tekst kiedyś to zakładał” – tamże, s. 63.

²⁹ Zob. tamże, s. 62; S. Dyk, *Przepowiadanie homilijne w kontekście dechrystianizacji*, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, t. 1, red. K. Gózdź, Lublin 2009, s. 1059–1069.

Życiński: „Nie jest rzeczą łatwą wypracowanie języka, w którym niepojęte Boże tajemnice przedstawiałoby się w sposób trafiający zarówno do sprzętaczek, jak i potencjalnych noblistów. Niewątpliwe jest natomiast, że bardzo często prawdy wiary usiłuje się przekazywać w języku, który nie trafia już do nikogo”³⁰. Głosiciel słowa Bożego, posługując się specjalistycznym językiem teologii, nie jest w stanie oddziaływać na szersze grono słuchaczy, gdyż żargon teologiczny przemawia jedynie do wąskiej grupy ludzi. Język współczesnego przepowiadania kaznodziejskiego wymaga znacznego uproszczenia, do poziomu zrozumiałego przez wszystkich słuchaczy³¹. Chcąc pozostać wiernym przesłaniu Biblii oraz kościelnemu pojmowaniu wiary, kaznodzieja powinien język przepowiadania dostosować do wymagań i kompetencji współczesnych słuchaczy, zachowując prostotę wypowiedzi³².

We współczesnym nauczaniu Kościoła wielokrotnie pojawiały się postulaty zachęcające do korzystania z prostej formy kaznodziejskiego przepowiadania. W encyklice *Ecclesiam suam* Paweł VI nakłania kaznodziejów do poznawania „prawdziwej sztuki głoszenia słowa Bożego. Powinniśmy poszukiwać zasad, dzięki którym stałaby się ona prosta, przejrzysta, mocna, poważna” (ES 91). Ten sam papież wskazuje, że wierni oczekują od kaznodziei przepowiadania zakonzonego w nauce Ewangelii, wiernego Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, przejrzystego, prostego, bezpośredniego, pełnego dobrej nadziei, podsycającego wiarę rodzącą pokój i jedność (EN 43). Z kolei Jan Paweł II podkreśla, że w przepowiadaniu trzeba posługiwać się językiem odpowiednim dla wszystkich współczesnych: dzieci, młodzieży, dla studiujących i naukowców, dla wykształconych, nieuczonych albo stojących na niskim stopniu cywilizacji, nawet dla upośledzonych fizycznie czy umysłowo, i innych (CaT 59). Jednocześnie w przemówieniu do duchowieństwa rzymskiego z 5 maja 1981 roku wskazuje na trudność wyrażenia językiem ludzkim rzeczy Bożych, trudność nadania ubogiemu ludzkiemu językowi mocy, która uczyni go przekonywającym i uzdrawiającym³³. Również papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* przestrzega głosicieli słowa Bożego przed używaniem specjalistycznego języka teologicznego, nieznanego ich słuchaczom (EG 158). Zwraca uwagę, że o wierze powinno się opowiadać w kluczu „kultury ojczystej” – „macierzyńskiej”, w kluczu ojczystego – „macierzyńskiego” dialektu. Temu zaś powinna sprzyjać

³⁰ J. Życiński, *Niewidzialne światło*, Kraków 1998, s. 249.

³¹ R. Nęcek, *Po co kapłan w mediach*, <http://archiwum.rp.pl/artukul/1218126-Po-co-kaplan-w-mediach.html> [dostęp: 17.06.2017].

³² Robert Biel przywołuje opinię biskupa Joachima Wanke, który twierdzi, że „adresaci naszego przepowiadania czują się czasami – słysząc nasze mądre teologicznie fundowane zdania – tak bardzo bezradni, jak ludzie mieszkający w jaskini, którym chcielibyśmy sprzedać okulary słoneczne. Wprawdzie w swoich rękach trzymają oni te słoneczne okulary grzecznie i niemal nabożnie, ale też bezradnie. Nie wiedzą bowiem, co mają z nimi tak na prawdę uczynić” – R. Biel, *W poszukiwaniu kształtu nowej ewangelizacji*, „Roczniki Teologiczne” 61,6 (2014), s. 62.

³³ J. Międzybrodzki, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, Katowice 2007, s. 402.

postawa głosiciela słowa Bożego otwartego na dialog, serdecznego, bliskiego, cechującego się ciepłym tonem głosu, spokojnym stylem zdań i radością gestów (EG 139, 140). Udziela również bardzo praktycznych rad: „Jedną z rzeczy najważniejszych jest nauczanie się posługiwania w przepowiadaniu obrazami, czyli przemawiania obrazami. Czasem używa się przykładów, aby uczynić bardziej zrozumiałym coś, co chce się wyjaśnić, ale te przykłady często odnoszą się tylko do rozumowania; natomiast obrazy pomagają w docenieniu i przyjęciu przesłania, które chcemy przekazać. Atrakcyjny obraz sprawia, że przesłanie jest odczuwane jako coś swojskiego, bliskiego, możliwego, powiązanego z naszym życiem. Trafny obraz może doprowadzić do zasmakowania w przesłaniu, które pragniemy przekazać, budzi pragnienie i motywuje wolę ku Ewangelii” (EG 157).

Postulaty formułowane przez Urząd Nauczycielski Kościoła są reakcją na dostrzegane braki językowej warstwy przepowiadania kaznodziejskiego. Wielu współczesnych kaznodziejów nadużywa języka nasyconego religijną frazeologią, co czyni ich wypowiedź niezrozumiałą dla dzisiejszych słuchaczy. Nadużywane przez głosicieli słowa Bożego zwroty trące dewocją są nie do pogodzenia z wymogiem komunikatywności wypowiedzi. Szczególnie potrzebna w dzisiejszym przepowiadaniu jest kreatywność, polegająca na umiejętności tworzenia nowego, świeżego, odpowiedniego, zrozumiałego dla słuchaczy określenia. Używanie trudnego do zrozumienia związku frazeologicznego wymaga prostego tłumaczenia po jego zastosowaniu³⁴. Często w przepowiadaniu kaznodziejskim słyszy się język oderwany od rzeczywistości i wypowiedzi charakteryzujące się nadmiernym patetycznym stylem. Można odnieść wrażenie, że wielu kaznodziejów nie potrafi głosić słowa Bożego bez przesadnie uroczystego, emfatycznego języka. „Jest to szczególnie widoczne w krajach postkomunistycznych – podczas gdy z języka życia publicznego zniknął już prawie całkowicie dawny komunistyczny żargon naznaczony nowomową, kościelny patos ma się nadal dobrze i wydaje się kwitnąć”³⁵. Tymczasem zadaniem głosicieli słowa Bożego jest komunikowanie prawd ewangelicznych za pomocą języka prostego i precyzyjnego jednocześnie³⁶. Niektóre słowa i wyrażenia współczesnych kaznodziejów na skutek ich ciągłego, niekiedy zbyt lekkomyślnego używania, spowszedniały, stępiły się, straciły swoje znaczenie i wagę, stały się zbyt lekkie i łatwe, a nawet puste. Inne natomiast zaś zrobiły się ciężkie, skostniały, zardzewiały, stały się zbyt nieporadne i nie mogą już wyrazić przesłania Ewangelii, radosnej nowiny.

³⁴ Zob. L. Szewczyk, *Co logopeda słyszy we współczesnych polskich kazaniach? Zadania logopedy w kształceniu kaznodziejów*, w: *Profilaktyka logopedyczna w praktyce edukacyjnej*, t. 2, red. N. Moćko, K. Węsierska, Katowice 2013, s. 92–103.

³⁵ R. Biel, *Wewnątrzkościelne źródła osłabienia wiary chrześcijan*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąś, Lublin 2013, s. 83.

³⁶ M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze...*, s. 59.

„Niektóre pobożne słowa brzmią już dzisiaj jak pęknięty bębenek, nie mogą wyśpiewać Bożej chwały”³⁷.

Timothy Radcliffe proponuje odnowienie języka wiary, a zatem i jej przepowiadania najpierw poprzez odwagę przyznania się do braku pełnego zrozumienia tego języka i walkę o jego proste i czytelne wyrażenie. Wiąże się to z koniecznością dotarcia do ludzi nierozumiejących i pogrążonych w wątpliwościach. Drugi etap zaproponowanej przez niego odnowy języka polega na spotkaniu we wspólnocie. To rodzi konieczność wypracowania wspólnego języka, który będzie w stanie wyrazić różne poglądy i opinie. Jeśli kaznodzieja ma mówić o wierze, swój mały świat musi powiększyć o wspólnotę tych wszystkich, z którymi żyje, modli się, rozmawia i myśli. Radcliffe, proponując uproszczenie języka przepowiadania słowa Bożego, zachęca do korzystania z pomocy artystów i poetów, którzy „rozciągają” znaczenia języka do granic możliwości i czynią język „żywym, elektryzującym, napiętym i wibrującym”³⁸.

Poszukiwanie właściwego języka powinno stronić od przejmowania pogańskiej mentalności i stylu życia lansowanego w środkach masowego przekazu i propozycjach współczesnego świata. Pomocą w głoszeniu słowa Bożego może być odwołanie się do uniwersalnego języka kultury, sztuki, muzyki i filmu. Homilista we wrażliwości świata sztuki i wielkich kwestiach egzystencjalnych, jakich dotyka człowiek, ma szansę znaleźć cennego sprzymierzeńca w głoszeniu zbawczego orędzia³⁹. Proklamacja słowa Bożego wierna przekazowi biblijnemu nie koncentruje się na wydarzeniach z zamierchłej przeszłości, lecz na prostym głoszeniu Boga żywego, działającego tak w historii, jak i we współczesności⁴⁰.

Joachim Wanke proponuje w ramach pogłębiania religijnej kompetencji językowej, zarówno kaznodziei jak i słuchaczy, obudzić „gotowość do rozwijania języka religijnego w mowie potocznej i w ten sposób stać się zdolnym do przekazywania swoim bliźnim treści dotyczących wiary”⁴¹. Treści przepowiadania słowa Bożego powinny być ujęte syntetycznie i prosto. To, co ważne, powinno być powiedziane w sposób komunikatywny. Mniej ważne – należy odrzucić. Każdy głosiciel słowa Bożego powinien dołożyć wszelkich starań, żeby jego słowo było zrozumiałe, a przez to przyswojone przez słuchaczy. Jest

³⁷ T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga...*, s. 25.

³⁸ T. Radcliffe, *Głoszenie słowa*, „W Drodze” 39,9 (2004), s. 39.

³⁹ Zob. M. Kowalski, *Kerygmat Jezusa i kerygmat Pawła*, w: *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013/2014*, red. S. Stułkowski, Poznań 2013, s. 191–211.

⁴⁰ J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych?*, Łódź 1993, s. 84.

⁴¹ J. Wanke, *Wie heute von Gott sprechen im nichtchristlichen Umfeld*, http://www.sankt-bonifaz.de/uploads/tx_susy_pdflink/Wanke-Vortrag-2012_03.pdf [dostęp: 06.04.2017].

to szczególnie ważne podczas głoszenia w środowisku zsekularyzowanym, które wymaga prostoty ujęcia i przekazu często bardzo trudnych treści⁴².

Podsumowaniem rozważań nad prostotą przekazu kaznodziejskiego może być refleksja biskupa Edwarda Dajczaka. „Język Kościoła musi dotrzeć z orędziem zbawienia do wszystkich ludzi. Osobiście – oczywiście, gdy to jest możliwe – usiłuję poznać człowieka, do którego mówię, i jego świat. Ma to decydujący wpływ na treść mojego kazania, na język, którym tę treść przekazuję, jak i na odbiór słuchającego. Kiedy stoję przed grupą ludzi młodych, używam innego języka niż przy spotkaniu z grupą pięćdziesięciolatków. Jeszcze inaczej jest, gdy mówię w niedzielę podczas Eucharystii – w kościele są tak różni ludzie, że styl trzeba niejako uśredniać. Jednak jeśli odbiorcy tworzą w miarę jednorodną grupę, to trzeba dostosowywać do nich język i argumenty, by mogli zrozumieć przesłanie Ewangelii i realizować je w ich własnym życiu. Głosząc Ewangelię, ciągle muszę szukać właściwego języka”⁴³.

1.3. Entuzjazm głoszenia

Głoszenie słowa Bożego, wierne przesłaniu biblijnemu, wymaga od kaznodziejów zaangażowania i entuzjazmu. Zapał w głoszeniu Ewangelii jest związany z pragnieniem, aby wszyscy poznali i umiłowali Jezusa Chrystusa⁴⁴. Jednym z największych zagrożeń współczesnego świata, chętnie korzystającego z różnorodnej formy konsumpcji, jest smutek. Postawa ta charakteryzuje zwłaszcza społeczeństwa i pojedyncze osoby poszukujące powierzchownych przyjemności. Przejawia się zaś w koncentracji na własnych potrzebach i interesach, braku otwartości na drugiego człowieka, zwłaszcza potrzebującego, zamknięciu na głos Boga oraz zaniku pragnienia czynienia dobra. Ta postawa, zagrażająca zarówno wierzącym jak i niewierzącym, prowadzi do zniechęcenia i braku chęci do życia (EG 2). Postawa ta nie omija również głosicieli słowa Bożego, u wielu z nich można zauważyć brak gorliwości, a zwłaszcza brak radości i nadziei (EN 80).

Józef Ratzinger wskazuje, że autentyczna radość ma swoje źródło w wierze. „Wielka radość pochodzi stąd, że istnieje wielka miłość, o której mówi esencjalna wypowiedź wiary. Jesteś kimś, kogo Bóg niezłomnie kocha. To przecież właśnie dzięki temu religia chrześcijańska początkowo krzewiła się głównie wśród ludzi słabych i cierpiących”⁴⁵. Zdaniem J. Ratzingera, istotą nowej

⁴² L. Szewczyk, „Siedzieć jak na tureckim kazaniu” czyli o trudnym języku kazań, „Logopedia Silesianea” 3 (2014), s. 148.

⁴³ *Mów po ludzku. Z bp. Edwardem Dajczakiem rozmawia Konrad Sawicki*, „Więź” 54,2–3 (2011), s. 77.

⁴⁴ J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych...*, s. 8.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 1997, s. 23.

ewangelizacji jest budzenie prawdziwej radości, pogody wiary w Boga⁴⁶. Papież Paweł VI w adhortacji apostołskiej o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* zachęca wszystkich głoszących słowo Boże do posługi słowa przepojonej entuzjazmem, gorliwością i radością, poświęcając się całym sercem (EN 1). Przepowiadanie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym wymaga radosnego głoszenia królestwa Bożego i prowadzenia ludzi do prawdziwej wolności⁴⁷. Współcześni głosiciele słowa Bożego powinni naśladować apostołów i pierwszych uczniów, którzy cechowali się entuzjazmem i odwagą⁴⁸. W adhortacji *Evangelii gaudium* papież Franciszek z typową dla siebie metodologią, według której najpierw przedstawia element pozytywny, głosi radość Ewangelii. Ta radość jest jednym z centralnych zagadnień adhortacji. Samo zresztą słowo „radość” (a także jego formy pochodne, np. „radosny”, „rozradować się”) występuje w tym tekście aż 106 razy. Ojciec Święty zachęca głosicieli słowa Bożego do postawy radości. Zaznacza, że głosiciel słowa Bożego „nie powinien mieć nieustannie grobowej miny [...]. Oby świat współczesny, poszukujący czy to w trwodze, czy w nadziei, przyjmował Ewangelię nie od jej głosicieli smutnych i zniechęconych, nie od niecierpliwych lub bojaźliwych, ale od sług Ewangelii, których życie jaśnieje zapalem, od tych, co pierwsi zaczerpnęli swą radość od Chrystusa” (EG 10). Dalej papież Franciszek zaznacza, że wszyscy mają prawo przyjąć Ewangelię, zaś wszyscy chrześcijanie mają obowiązek głoszenia jej, nie wykluczając nikogo, „nie jak ktoś, kto narzuca nowy obowiązek, ale jak ktoś, kto dzieli się radością, ukazuje piękną perspektywę, wydaje upragnioną ucztę” (EG 14). Kaznodzieja powinien stworzyć warunki, aby postrzegano go nie jako specjalistę od diagnoz apokaliptycznych lub posępnego sędziego z upodobaniem doszukującego się wszelkich niebezpieczeństw czy dewiacji, ale jako radosnego zwiastuna „wniosłych propozycji, strzegących dobra i piękna, jaśniejących w życiu wiernym Ewangelii” (EG 168). Jako wzór dla współczesnych głosicieli słowa Bożego papież wskazuje licznych świadków wiary, poczynawszy od pierwszych chrześcijan, którzy byli pełni radości, pełni niezmordowanej odwagi w głoszeniu Słowa oraz zdolni do wielkiej wytrwałości (EG 263). Współczesne głoszenie słowa Bożego, zdaniem papieża Franciszka, powinno wyrażać zbawczą miłość Boga, uprzednią wobec wszelkich naszych zobowiązań moralnych i religijnych; nie narzucać prawdy i odwoływać się do wolności; posiadać pewne cechy radości i żywotności (EG 165)⁴⁹.

⁴⁶ J. Szymik, *Smutek pocieszony. J. Ratzingera/Benedykta XVI traktat o radości*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29 (2015), s. 174.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Kościół musi nieustannie odnawiać swoją misję ewangelizacyjną. Przemówienie do uczestników zgromadzenia zwyczajnego Najwyższej Rady Papieskich Dziel Misyjnych* (14.05.2011), „L'Osservatore Romano” Pol 32,7 (2011), s. 28.

⁴⁸ Tenże, *Musimy szukać nowych sposobów...*, s. 39.

⁴⁹ L. Szewczyk, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium” o formalnej stronie wypowiedzi kaznodziejskiej*, w: *Gratias agamus Domino Deo nostro, Księga Honorowa dedykowana Księdzu*

Kaznodzieja głoszący w środowisku zsekularyzowanym powinien pragnąć przekazywać innym radość wiary. Poprzez entuzjazm, radość, głoszenie z pełnym przekonaniem będzie świadkiem pochodzącej od Boga pewności wiary⁵⁰. Głosiciel słowa Bożego poprzez swoją posługę przekazuje słuchaczom wcześniej poznane i przyjęte treści. Jego entuzjazm powinien, zdaniem Chino Biscontin, wynikać z kompetencji treściowej (rzeczowej) i pewności siebie. Aby wzbudzić i przekazać innym entuzjazm wiary, konieczna jest postawa szacunku do słuchaczy. Jednocześnie kaznodziei powinna towarzyszyć świadomość swej użyteczności wobec słuchaczy i radość ze świadczenia im konkretnego dobra⁵¹. Zwłaszcza w środowisku zsekularyzowanym potrzebne jest świadectwo autentycznej, głębokiej radości głosiciela słowa Bożego. To jednocześnie warunek wiarygodności jego wiary i znak bliskości Boga. Entuzjazm głosiciela, jego radość, zaangażowanie się w głoszony przekaz ma duże znaczenie dla skuteczności posługi kaznodziejskiej⁵². Jest również formą zaproszenia skierowanego do człowieka oddalonego od Boga⁵³.

2. Język przepowiadania słowa Bożego

Przepowiadane słowo Boże kierowane jest do różnych odbiorców. Obejmuje adresatów o bardzo różnym poziomie wiedzy religijnej i zaangażowania w wierze, co przekłada się na różne rodzaje głoszenia słowa Bożego: od orędzia misyjnego, skierowanego do niewierzących, aż po przepowiadanie homilijne, które ma na celu wprowadzenie w misteria tych, którzy uwierzyli i żyją posiadaną wiarą. Zróżnicowani adresaci oraz okoliczności głoszenia słowa Bożego wpływają nie tylko na treść przepowiadania, ale również na jego język. Język pierwszej ewangelizacji różni się od języka katechezy i od języka przepowiadania mistagogicznego, skierowanego do chrześcijańskich elit⁵⁴. W opracowaniu niniejszym refleksja dotyczyć będzie specyfiki języka przepowiadania skierowanego do środowiska zsekularyzowanego, który powinien być językiem egzystencjalnym, językiem propozycji oraz cechować się obrazowością. Refleksje te poprzedzone zostaną próbą zdefiniowania i opisem

Jerzemu Palińskiemu Rektorowi Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach w latach 2006–2013, red. M. Panek, J. Wilk, Katowice 2014, s. 263.

⁵⁰ I. Iwańska, *Formacja nowych ewangelizatorów dla dzieła nowej ewangelizacji*, „Polonia Sacra” 16 (2012), s. 89.

⁵¹ C. Biscontin, *Kwalifikacje kaznodziei...*, s. 9.

⁵² A. Draguła, *Funkcje rozmowy ewangelizacyjnej. Spojrzenie teologa*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2017, s. 242.

⁵³ J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych...*, s. 103.

⁵⁴ A. Draguła, *Miedzy wieżą Babel a Pięćdziesiątnicą. O współczesnym języku religijnym*, „Więź” 47,7 (2004), s. 51.

funkcji, którymi cechuje się język religijny w ogólności oraz język przepowiadania kaznodziejskiego⁵⁵.

Współcześnie dominuje przekonanie, że dotychczasowy język mówienia o Bogu, Kościele, sprawach wiary stał się przestarzały i wymaga korekt, a nawet całkowitej odnowy⁵⁶. W dobie kultury masowej język Kościoła jest coraz mniej czytelny, a niekiedy nawet martwy. To rodzi potrzebę jego adaptacji do języka współczesnego i potrzeb dzisiejszych słuchaczy⁵⁷. Kościół jednak „wyraża swoją ufność w możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi. Przekonanie to stanowi podstawę jego dialogu z innymi religiami, z filozofią i nauką, a także z niewierzącymi i ateistami” (KKK 39), choć nieustannie towarzyszy mu świadomość, że „słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga” (KKK 42). Pilnym zadaniem Kościoła jest nieustanne oczyszczanie języka, w którym się wypowiada, z tego, „co ograniczone, obrazowe i niedoskonałe, by nie pomieszać niewypowiedzianego, niepojętego, niewidzialnego i nieuchwytnego Boga z naszymi ludzkimi sposobami wyrażania” (KKK 42).

Język religijny jest formą obcowania z samym Bogiem i służy porozumieniu się w sprawie wiary z drugim człowiekiem. Dotykając obszaru transcendencji, rzeczywistości Boga⁵⁸, może być poza kontekstem wiary trudny do przyjęcia⁵⁹. Liczne próby zdefiniowania języka religijnego określają go jako „język, którym posługuje się człowiek w sytuacji religijnej”⁶⁰, „religijne zastosowanie zwykłego, potocznego języka, czyli zastosowanie zwykłego języka w religijnym doświadczeniu”⁶¹. Na potrzeby niniejszego opracowania przyjęto jednak definicję stosowaną przez Wiesława Przyczynę i Gerarda Siwka, którzy uzna-

⁵⁵ Zagadnieniem języka przepowiadania słowa Bożego zajmuje się homiletyka formalna, która posiada również teologiczny charakter. Dbałość o jakość ludzkiego słowa jest traktowana jako posługa Słowu, a sama homiletyka formalna staje się refleksją o sposobach posługiwania ludzkim słowem słowu Bożemu – zob. G. Siwek, *Miejsce retoryki w homiletyce*, w: *Retoryka dziś. Teoria i praktyka*, red. W. Przyczyna, Kraków 2001, s. 283–300.

⁵⁶ Joachim Wanke zauważa, że współcześnie można mówić o utracie języka religii, a więc braku zdolności wyrażania językiem wiary określonych podstawowych doświadczeń (takich jak strach lub zmartwienie, radość czy zaufanie). Wielu współczesnych ludzi nie posiada już tej zdolności, a słownictwo Kościoła jest postrzegane przez nich jak „język chiński” – J. Wanke, *Wie heute von Gott...*

⁵⁷ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *O Bogu łatwym, lekkim, niewymagającym. Banalizacja języka Kościoła*, „Res Publica Nova” 2 (2004), s. 67.

⁵⁸ S. Koziara, *Wokół współczesnych problemów komunikacji międzyludzkiej i języka religijnego*, w: *Teologia – kultura – współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995, s. 68.

⁵⁹ M. Karwala, *O niektórych sposobach wyrażania niewyraźnego*, w: *Teologia – kultura – współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995, s. 87; M. Dalgiewicz, *Język Kościoła katolickiego w Internecie*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZS/dalgiewicz/2jezykreligijny.html> [dostęp: 20.01.2018].

⁶⁰ J.A. Kłoczowski, *Język, którym mówi...*, s. 5.

⁶¹ H. Pagiewski, *O odnowę języka homilii*, „Materiały Problemowe” 13,9 (1977), s. 112.

ją, że język religijny to „język, jakim posługuje się Kościół jako wspólnota wierzących nie tylko w komunikacji wewnątrzkościelnej (*ad intra*), lecz także i w komunikacji zewnątrzkościelnej (*ad extra*)”⁶². Język religijny wykorzystywany jest w poszczególnych dyscyplinach teologicznych⁶³. Zdaniem Grzegorza Strzelczyka, „teologia znajduje się w o tyle trudnej sytuacji, że pierwsza opowieść o objawieniu (chroniona natchnieniem) oraz jej rozstrzygające interpretacje (dogmaty) sformułowane zostały przed wiekami”⁶⁴. Zaś teologia, jej pojęcia i język – jego zdaniem – pełni w zasadzie funkcję protezy, dzięki której możemy zaspokajać potrzebę poznania Boga, opierając się na tym, co sam Bóg o sobie ujawnił⁶⁵. Precyzyjny język teologii stanowi konkretną pomoc dla przepowiadania słowa Bożego⁶⁶.

Język przepowiadania kaznodziejskiego (homilii, kazań i konferencji) z punktu widzenia stylistycznego jest „gatunkiem literackim należącym do stylu retorycznego, ten zaś z kolei – obok stylu potocznego – jedną z odmian języka mówionego”⁶⁷. Język ten jest odmianą języka literackiego w jego normatywno-dydaktycznej formie. Jest ekspresywny i może być nacechowany elementami języka potocznego, który charakteryzuje się większą dowolnością w doborze słów⁶⁸. Głoszenie słowa Bożego związane jest z trudnością, jaką jest mówienie o Bogu za pomocą ograniczonego języka, który napotyka na przeszkodę, jaką jest niezdolność wyrażenia Niewyraźnego⁶⁹. Głosiciel słowa Bożego przy pomocy języka stara się „wyrazić rzeczywistość nadprzyrodzoną, rzeczywistość Boga samego, musi wyrazić to, co niewyraźne”⁷⁰. Język ludzki „nie jest w stanie uchwycić złożoności i specyfiki doświadczenia religijnego, tkwiącej w nim tajemnicy wiary, skomplikowanych subtelności przeżyć duchowych”⁷¹.

⁶² W. Przyczyna, G. Siwek, *Język w Kościele*, w: *Polszczyzna 2000. Orędzie o stanie języka na przełomie tysięcy*, red. W. Pisarek, Kraków 1999, s. 130.

⁶³ Henryk Sławiński za Czesławem Bartnikiem w teologii wyróżnia: „język dogmatyczny, który jest predykatywny – stwierdza, orzeka o rzeczywistości; język deontologiczny, który dotyczy powinności, etyki, moralności; język liturgiczny, który jest deprekatywny – służy wyrażeniu modlitwy i kultu; wreszcie język prakseologiczny, który dotyczy świadomego i celowego działania oraz praktycznych dyrektyw, takich jak nakazy i zakazy, zalecenia i przestrogi dotyczące wzmagania sprawności” – H. Sławiński, *O możliwości i konieczności...*, s. 321.

⁶⁴ G. Strzelczyk, *Jak opisać nieopisywalne? Teologia jako proteza*, „Więź” 54,2–3 (2011), s. 66.

⁶⁵ Tamże, s. 68.

⁶⁶ H. Sławiński, *O możliwości i konieczności...*, s. 322.

⁶⁷ J. Sambor, *O języku współczesnych kazań polskich. Próba opisu*, w: *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 59.

⁶⁸ L. Szewczyk, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009, s. 247, 248.

⁶⁹ H. Sławiński, *O możliwości i konieczności...*, s. 323.

⁷⁰ Z. Adamek, *Homiletyka...*, s. 181.

⁷¹ R. Przybylska, W. Przyczyna, *Język przyszłych kaznodziejów*, w: *Mowa żywa. Wybrane aspekty komunikacji kaznodziejskiej*, red. J. Twardy, W. Broński, J. Nowak, Kielce 2005, s. 88.

Przepowiadanie słowa Bożego spełnia wszystkie kryteria komunikacji międzyludzkiej i realizuje wszystkie funkcje związane z tą komunikacją. Wiesław Przyczyna wymienia następujące językowe funkcje: informacyjną (przedstawieniową), ekspresywną, impresywną, fatyczną, metajęzykową i poetycką⁷².

Oficjalne nauczanie Kościoła zachęca, by posługiwać się „językiem poprawnym, rodzinnym i dostosowanym do pojętności słuchaczy” (EI 15). Papież Paweł VI w adhortacji apostołskiej o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* przestrzega przed utratą mocy głoszonego słowa oraz trudnościami z dotarciem do współczesnych słuchaczy. Ma to miejsce wtedy, kiedy nie uwzględnia się charakteru ludzi, do których się zwraca, „jeśli nie posługuje się ich językiem, znakiem i obrazami, jeśli nie odpowiada na stawiane przez nich pytania, jeśli wreszcie nie dotyczy i nie porusza ich rzeczywistego sposobu życia” (EN 63). Ludzka tajemnica owocnego przepowiadania słowa Bożego tkwi „we właściwej mierze »profesjonalności« kaznodziei, który wie, co i jak chce powiedzieć” (KGS 2.2). Przepowiadanie chrześcijańskie – zdaniem papieża Franciszka – znajduje w sercu kultury ludu źródło wody żywej i stamtąd czerpie wiedzę, co i jak należy mówić. Stąd najlepszym językiem przepowiadania kaznodziejskiego jest język kultury ojczystej, często język dialektu. „Język ten to tonalność przekazująca odwagę, oddech, moc, impuls” (EG 139). Analizując zagadnienie języka przepowiadania kaznodziejskiego, papież Franciszek zaznacza, że wierni oczekują przepowiadania prostego, przejrzystego, bezpośredniego i przystosowanego do potrzeb i możliwości słuchaczy. Język przepowiadania kaznodziejskiego ma być, przede wszystkim, zrozumiały dla adresatów. W innym wypadku mówca naraża się na *mówienie w próżni*. Papież zwraca uwagę na to, że wypowiedź kaznodziei może być wypełniona leksyką wyuczoną podczas studiów, przyswojoną w określonych środowiskach (żargon teologiczny), ale dla typowych słuchaczy jest niezrozumiała. Istnieje poważne niebezpieczeństwo, że kaznodzieja jest przyzwyczajony do swojego zasobu leksykalnego używanego na ambonie z jednoczesnym przekonaniem, że jest on powszechnie rozumiany i spontanicznie używany przez wiernych. Jeżeli kaznodzieja chce dotrzeć ze słowem Bożym do słuchaczy, musi najpierw posiadać umiejętność słuchania innych ludzi (EG 158). Papież Franciszek zachęca głosicieli słowa Bożego, by posługiwali się językiem pozytywnym. Kaznodzieja powinien nie tyle prze-

⁷² Funkcja informacyjna (przedstawieniowa) homilii polega na ukazywaniu rzeczywistości pozatekstowej. Funkcja ekspresywna skupia się na nadawcy, a impresywna kieruje uwagę na słuchaczy. Funkcja fatyczna polega na podtrzymywaniu kontaktu między rozmówcami. Funkcja metajęzykowa odnosi się do rozważań nad językiem, które sprowadzają się do wyjaśniania lub precyzowania pojęć. Funkcja poetycka koncentruje uwagę na samym tekście, a dokładnie na sprawach formalnych: powtórzeniach, grze słów, metaforach i innych środkach stylistycznych. Głoszenie słowa Bożego związane jest, choć w różnym stopniu, z wszystkimi wymienionymi funkcjami – zob. W. Przyczyna, *Funkcje homilii. Aspekt teologiczny*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2017, s. 147–150.

strzeżać przed niewłaściwymi postawami, ale raczej proponować to, co można robić lepiej. Postawa pozytywna pociąga, dlatego nie można „zatrzymywać się na narzekaniu, na żaleniu się, na krytyce lub na wyrzutach sumienia. Ponadto, kazanie pozytywne daje zawsze nadzieję, kieruje ku przyszłości, nie czyni nas więźniami rzeczy negatywnych” (EG 159).

Interesujących spostrzeżeń na temat współczesnego języka przepowiadania kaznodziejskiego dostarcza opracowanie przygotowane przez Zespół Laboratorium „Więzi” pod kierunkiem Zbigniewa Nosowskiego, noszące tytuł *Zalety i przywary polskiego języka wiary*. Zgromadzono w tym opracowaniu liczne wypowiedzi duchownych i świeckich, którzy odpowiedzieli na pytania ankiety. Wśród największych słabości języka wiary wymieniono: hermetyczność, odstawianie „od doświadczenia życia człowieka, jego problemów”, „zawieszenie w świecie abstraktów”, „zbyt rzadkie i mało odkrywczе próby wiązania głoszonych prawd z prostymi doświadczeniami życia”, poszukiwania nowego języka prowadzącego do „teologii disco polo”, „niezrozumiały i górnolotny styl”⁷³. Zdaniem respondentów, w wypowiedziach kaznodziejskich „pojawia się też problem wytartych metafor, wyslizganych zdań, zwrotów, które kiedyś przynosiły ożywcze go ducha i stawiały przed oczami słuchaczy wyraźny obraz, obecnie jednak na skutek ciągłego używania całkowicie straciły swą moc”⁷⁴. Jednocześnie respondenci wskazują na szanse odnowy współczesnego języka przepowiadania słowa Bożego. Upatruje się je głównie w otwarciu na dialog i porozumienie z człowiekiem poszukującym Boga, „jakiegokolwiek »innego«”. To sekularyzacja „będzie wymuszać tłumaczenie języka wiary na prosty język codziennych, znanych wszystkim doświadczeń”. Skuteczność kaznodziei wymaga „od niego znajomości dwóch języków – języka swojej wspólnoty religijnej i świeckiego języka kultury, w której chce ewangelizować, do której chce skierować swoje przesłanie. Gdy się zna tylko jeden język, ten religijny, jest się skazanym na porażkę ewangelizacyjną”⁷⁵.

Język przepowiadania kaznodziejskiego w środowisku zsekularyzowanym powinien się cechować precyzją wypowiedzi, musi być konkretny, ale daleki od teologicznego żargonu, dostosowany do możliwości percepcyjnych słuchaczy. Współczesnemu człowiekowi trzeba mówić pięknie, co nie oznacza „pustosłowie”. Mówić pięknie o Bogu, rozważając oczywiście owo „piękno” na płaszczyźnie filologicznej, to znaczy umiejętnie korzystać z form języka, które poruszą słuchacza oraz zachęcą do działania⁷⁶. Język kaznodziejski ma odpowiadać wymogom języka mówionego, a jednocześnie winien pozostać „artystycznym”, odbiegającym od potocznego, który jest nieadekwatny do tre-

⁷³ Zob. Z. Nosowski, *Zalety i przywary polskiego języka wiary*, „Więź” 54,2–3 (2011), s. 49–54.

⁷⁴ Tamże, s. 50.

⁷⁵ Tamże, s. 58.

⁷⁶ L. Szewczyk, *Wybrane elementy formalnej strony kazań*, w: *Czynić Kościół domem i szkołą komunii*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2002, s. 83.

ści głoszonego orędzia. By spełniać te wymagania, język kaznodziejski musi być poprawny, estetyczny i współczesny. Powinien być także adekwatny, czyli zgodny z rzeczywistością, którą opisuje⁷⁷.

Zdaniem biskupa Edwarda Dajczaka, Kościół musi zdecydowanie więcej uwagi poświęcić problemowi języka. „W przeszłości procesy ewolucyjne społeczeństw przebiegały znacznie wolniej, umożliwiając tym samym spokojną przemianę języka, natomiast w naszych czasach wszystkie zmiany dokonują się bardzo szybko. Ta sytuacja jest niezwykle wymagająca dla Kościoła, ale będzie musiał jej podołać”⁷⁸. Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym wymaga wychodzenia poza przestrzeń sakralną oraz konfrontację z „wartościami i językiem ulicy”⁷⁹.

W środowisku zsekularyzowanym pojęcia i symbole religijne są często zupełnie nieczytelne. Kaznodzieja, który chce ze swoim przesłaniem docierać do ludzi słabo wierzących i niewierzących, musi mieć świadomość, że język słuchaczy i język jego wypowiedzi są tożsame ze sobą w niewielkiej tylko części⁸⁰. Powinien podejmować próby uwspółcześnienia języka swoich wypowiedzi kaznodziejskich, które dla wielu odbiorców są niezrozumiałe, aby to, co dawne, archaiczne zamienić na to, co w języku „nowe, świeże, odkrywczo ujmujące religijne doświadczenia człowieka żyjącego tu i teraz”⁸¹. Gerard Siwek, pisząc o właściwościach stylistycznych języka przepowiadania kaznodziejskiego, wymienia takie jego cechy: dialogowość, komunikatywność, zwięzłość, obrazowość, emocjonalność, perswazyjność⁸². Równocześnie ma to być język prosty, żywy, konkretny, zrozumiały dla współczesnych ludzi, a więc taki, który jest przez słuchacza uważany za własny⁸³.

2.1. Język egzystencjalny

Duszpasterstwo, w tym także przepowiadanie słowa Bożego, powinno poszukiwać adekwatnych metod i form, aby dotrzeć ze swoim posługiwaniem do

⁷⁷ Zob. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992, s. 81–118.

⁷⁸ *Mów po ludzku...*, s. 86.

⁷⁹ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Jak mówić o Bogu językiem współczesnego świata? O dylematach inkulturacji w języku polskiego Kościoła*, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 4 (2010), s. 94.

⁸⁰ G. Chrzanowski, *Kościelne gadanie. Esej o potocznym języku religijnym*, „*Znak*” 47,12 (1995), s. 92.

⁸¹ R. Przybylska, W. Przyczyna, *Archaiczny czy nowoczesny, wzniosły czy potoczny, żargon czy nowomowa? Język polski w Kościele Rzymskokatolickim*, w: *Oblicza polszczyzny*, red. A. Markowski, R. Pawelec, Warszawa, 2012, s. 106.

⁸² Zob. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej...*, s. 119–167.

⁸³ Zob. D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Kraków 1996, s. 38–53.

dzisiejszych ludzi. Zrozumienie potrzeb egzystencjalnych i duchowych ludzi obecnie żyjących pozwala odnajdywać najbardziej adekwatną do dzisiejszych uwarunkowań koncepcję kaznodziejstwa⁸⁴. Zadaniem głosiciela słowa Bożego jest podjęcie próby poznania drugiego człowieka, jego egzystencji i środowiska, w którym żyje (KDK 44).

Jacek Kowalski, analizując niedomagania współczesnego kaznodziejstwa polskiego, za najpoważniejszy brak uznaje niespójność treści głoszonego słowa i postawy życiowej kaznodziei – „kazanie sobie, życie (księdza) sobie”⁸⁵. Na drugim miejscu autor wymienia brak spójności głoszonej treści z autentycznymi problemami słuchaczy i zjawisko to określa jako: „kazanie sobie, życie (wiernych) sobie”⁸⁶. Mieczysław Brzozowski wśród przyczyn kryzysu współczesnego kaznodziejstwa dostrzega pomijanie aspektu personalnego i egzystencjalnego w przepowiadaniu słowa Bożego⁸⁷. Posługiwanie się specjalistycznym, hermetycznym językiem teologii w homiliach i kazaniach adresowanych do ogółu zwykłych wiernych sprawia, że „stają się one niekomunikatywne, niezrozumiałe i narzucają doświadczeniu religijnemu perspektywę naukową, a nie perspektywę egzystencjalną i indywidualną, przeżyciową”⁸⁸.

Głosiciel słowa Bożego pełni rolę interpretatora ludzkiego życia, co wymaga ciągłego poznawania słuchaczy i poszukiwania odpowiedniej formy przekazu orędzia zbawczego. W przeciwnym wypadku trudno kaznodziei pozostać „wiernym człowiekowi” i poruszać zagadnienia związane z egzystencją słuchaczy, a samo przepowiadanie dokonuje się „ponad głowami” słuchaczy i nie odnosi zamierzonego celu⁸⁹.

We współczesnym języku religijnym, zwłaszcza języku kazań, dostrzega się oddalenie od codziennych ludzkich spraw i problemów, czyli brak tak potrzebnego i akcentowanego we współczesnej homiletyce elementu egzystencjalnego. Dzisiejszemu człowiekowi, często oddalonemu od Boga i Kościoła, trzeba mówić w sposób egzystencjalny, językiem dlań zrozumiałym, a terminy teologiczne wyjaśniać za pomocą „języka codziennego, słowami używanymi w domu, w szkole, a także w kościele”⁹⁰.

Według Zbigniewa Adamka, język kaznodziejski musi „odwoływać się do języka, w którym sformułowane są problemy egzystencjalne współczesnych ludzi, ale również musi otwierać człowieka na świat nadprzyrodzonych wartości

⁸⁴ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 11.

⁸⁵ J. Kowalski, *Siedem grzechów głównych*, „W Drodze” 44,6 (2009), s. 28.

⁸⁶ Tamże, s. 29.

⁸⁷ M. Brzozowski, *Kryzys współczesnego kaznodziejstwa i sposoby jego przezwyciężania*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20,6 (1973), s. 93.

⁸⁸ J. Gawęł, *Język współczesnego kaznodziejstwa*, „Symposium” 16,2 (2012), s. 59, 60.

⁸⁹ Zob. L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa...*, s. 223–226.

⁹⁰ W. Przyczyna, G. Siwek, *Język Kościoła w Polsce pod koniec drugiego tysiąclecia*, „Ate-neum Kapłańskie” 132,3 (1999), s. 342.

popartych autorytetem objawienia. Chrystus mówił takim właśnie językiem. Codziennym, ale religijnym, mocno osadzonym w Biblii⁹¹. Ten rodzaj języka, zdaniem Adamka, jest egzystencjalnym językiem wiary. Adamek powołuje się na poglądy Paula Ricoeur'a, który dostrzega w języku wiary trzy poziomy: biblijny – to język, w którym zostało spisane objawienie; stanowiony, czyli język formuł dogmatycznych i rytów; oraz egzystencjalny, którym posługują się codziennie ludzie wierzący. Język ten musi być symboliczny, aksjologiczny, biblijny oraz egzystencjalny. Kaznodzieja posługujący się językiem symbolicznym mówi obrazowo i korzysta z symboli, posługując się językiem aksjologicznym mówi o wartościach i zobowiązaniach, a wykorzystując język biblijny, korzysta ze skarbcza języka Biblii. Język egzystencjalny oznacza taki, który jest zrozumiały dla współczesnego człowieka, bo odwołujący się do jego doświadczenia⁹².

Zadaniem kaznodziei jest poszukiwanie „języka ewangelicznego”, w takim bowiem języku Jezus głosił Ewangelię. Język ten cechuje prostota, obrazowość, precyzyjność, lapidarność. Porusza troski dnia codziennego, wskazując, jak żyć oraz jaki jest cel życia. Taki język buduje płaszczyznę porozumienia i zainteresowania wśród słuchaczy, „nie moralizuje, a mobilizuje; nie poucza, a budzi wiarę”⁹³. Kaznodzieja powinien w pierwszej kolejności przyciągnąć i przykuć uwagę odbiorców. W tym celu musi nadać przekazom rysy osobiste, a przekaz uczynić konkretnym i bezpośrednim, serdecznym, czułym i pełnym uśmiechu. Sam zaś początek głoszenia Ewangelii rozpocząć należy od prostych, życiowych doświadczeń przeciętnego człowieka⁹⁴.

Troska o żywe i zrozumiałe, a zarazem skuteczne przepowiadanie słowa Bożego powinna prowadzić do głoszenia przesłania wiary z perspektywy przychodzącego Chrystusa. Chrystus bywa przedstawiany za pomocą prawdziwych, ale zarazem przestarzałych formuł, które współcześnie już nie przemawiają i nie są dla słuchaczy zrozumiałe⁹⁵. Egzystencjalny język wiary wymaga ustawicznego wysiłku nad zmianą form, dostosowania do współczesności. Słowa bowiem zmieniają swoje znaczenie, więc „jeśli głosimy wiarę słowami i stylem naszych pradziadów, mówimy *de facto* co innego, niż oni mieli na myśli”⁹⁶. Kaznodzieja, który nie bierze pod uwagę zachodzących zmian, prawdopodobnie posługuje się językiem i pojęciami, które nie są już popularne wśród jego

⁹¹ Z. Adamek, *Homiletyka...*, s. 181.

⁹² Zob. tamże, s. 179–193.

⁹³ M. Dziewiecki, *Język nowej ewangelizacji*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/jezyk_newangelizacji.html [dostęp: 18.11.2017].

⁹⁴ K. Kunert, *Możliwość recepcji języka religijnego w komunikacji masowej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 8,2 (2009), s. 102; P. Gheddo, *Głoszenie Ewangelii w epoce środków masowego przekazu*, „Communio” 15,6 (1995), s. 97.

⁹⁵ Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011, s. 74, 75.

⁹⁶ T. Halik, *Przemówić do Zacheusza*, Kraków 2005, s. 82.

słuchaczy. Natomiast ten, który przyjmuje zmiany w całości, ryzykuje utratę tego, co jest sercem Ewangelii⁹⁷.

Wielu współczesnych słuchaczy słowa Bożego posiada solidne wykształcenie i biegłość w posługiwaniu się językiem wielu dziedzin życia, ale brakuje im słów, gdy trzeba opisać osobiste przeżycia i pragnienia, doświadczenia religijne, swoją wiarę i miejsce Boga w ich życiu. Zdaniem Adama Kalbarczyka, tym, którzy nigdy nie opanowali języka wiary lub już go zapomnieli, trzeba pomóc w nauce wyrażania przed Bogiem swoich lęków i pragnień, trosk i potrzeb, radości i nadziei, swojej wiary i miłości. Ludziom tym trzeba pomóc „zwerbalizować, ująć w słowa swoje życie i jednocześnie szukać takiego języka, który by pomógł im »rozumieć« wiarę poprzez odniesienie do życia”⁹⁸.

Jedną z form odczytania autentycznych problemów egzystencjalnych słuchaczy słowa Bożego, a jednocześnie poznawania języka ludzkich doświadczeń jest włączenie słuchaczy w proces przygotowania poszczególnych jednostek kaznodziejskich. Osobiste włączanie się słuchaczy w proces tworzenia kazania może mieć miejsce przed, w trakcie i po kazaniu⁹⁹. Wsłuchiwanie się w opinie słuchaczy słowa Bożego, także tych oddalonych od Boga i Kościoła, chroni przed językiem abstrakcji oraz pomaga w rozeznawaniu faktycznego stanu wiary. Pozwala też wypracować język komunikatywny dla współczesnych ludzi¹⁰⁰. Język wiary można przybliżyć współczesnym słuchaczom tylko wtedy, jeśli stanie się językiem naszych czasów. „Jesteśmy ludźmi tej epoki, żyjemy w tym czasie, z tymi myślami, z tymi uczuciami. Jeśli zdołamy przełożyć ten język, będziemy mogli udzielić odpowiedzi”¹⁰¹.

2.2. Obrazowość przepowiadania

Wśród najważniejszych właściwości stylistycznych jednostek współczesnego przepowiadania słowa Bożego wymienia się między innymi obrazowość, czyli zespół elementów, dzięki którym wypowiedź kaznodziejska jest zdolna apelować do przedstawień wyobrażeniowych słuchacza¹⁰². Obrazowość przepowiadania słowa Bożego polega na przekazywaniu myśli i uczuć za pomocą wy-

⁹⁷ N. Richardson, G. Lovell, *Sustaining preachers preaching. A practical guide*, London–New York 2011, s. 210.

⁹⁸ A. Kalbarczyk, „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?”. O kurs podstawowy języka wiary, „Teologia Praktyczna” 15 (2014), s. 78.

⁹⁹ Zob. W. Chaim, *Obecność słuchacza w procesie tworzenia kazania*, w: *Słuchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1998, s. 273–276.

¹⁰⁰ W. Wójtowicz, *Tożsamość współczesnego kapłana. Między teologią kapłaństwa Józefa Ratzingera a nauczaniem Benedykta XVI*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 11 (2007), s. 210.

¹⁰¹ Benedykt XVI, *Z wielką miłością do Chrystusa i Kościoła*, „L'Osservatore Romano” Pol 26,7–8 (2005), s. 15.

¹⁰² G. Siwek, *Przepowiadać skutecznie...*, s. 142.

rażanych słowem obrazów, budowaniu w świadomości słuchacza obrazów jako wyobrażenia rzeczywistości realnej, choć nie do końca realistycznej. Specyfika treści zbawczych polega na tym, że często one nie „naśladują rzeczywistości i nie odwołują się do obserwowanych wyglądów rzeczy i zjawisk”¹⁰³. Obrazowy język kaznodziejski ma przybliżyć i uzmysłowić słuchaczom problemy związane ze światem duchowym, niewidzialnym. „Przez rzeczy widzialne i wyobrażalne kaznodzieja prowadzi słuchaczy do zrozumienia i akceptacji świata niewidzialnego”¹⁰⁴.

Obrazowanie pełni w przepowiadaniu ważne funkcje. Obraz akcentuje sensytywność i świat emocji oraz wymaga dialogu między oglądającym a konkretnym dziełem¹⁰⁵. Pozwala „się zobaczyć”, powstaje wówczas, gdy zostaje zobaczony, i wtedy pozwala na poznanie nowej rzeczywistości. W obrazie takim jest doza tajemniczości, która angażuje tak twórcę przekazu, jak i jego odbiorcę¹⁰⁶.

Potrzeba obrazowości w przepowiadaniu znajduje uzasadnienie w języku Pisma Świętego. Język ten ma charakter metaforyczno-symboliczny i w obrazowy sposób przekazuje to, co jest niewidzialne dla oczu ludzkich, ale jest zarazem rzeczywiste i realne. Doskonałym przykładem mówienia o świecie nadprzyrodzonym i niewidzialnym jest przepowiadanie Jezusa Chrystusa. Jezus używał opowieści i obrazów, przypowieści i porównań, aby dokonać interpretacji doświadczenia obecności Boga wśród ludzi. Jego przepowiadanie służyło

¹⁰³ M. Szczepaniak, *Patrzeć obrazu. Obrazowanie jako strategia komunikacyjna w przepowiadaniu*, „Teologia Praktyczna” 16 (2015), s. 113.

¹⁰⁴ J. Twardy, *Obrazowanie w kaznodziejskim głoszeniu słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” 17 (2013), s. 36.

¹⁰⁵ W. Kawecki, *Od kultury wizualnej do teologii wizualnej*, „Kultura – Media – Teologia” 1 (2010), s. 29, 30.

¹⁰⁶ Maciej Szczepaniak, omawiając zagadnienie wpływu obrazu na przepowiadanie słowa Bożego, odwołuje się do popularnych występujących w świecie elektronicznej komunikacji, czyli okna, wazy, emotikonu, gramofonu, znikania. Przykłady obrazowania: okno – obraz, porównanie, metafora, przypominane wydarzenia sprawiają, że słuchacze mogą „zaglądać” do królestwa prawdy; waza – „jednym z mechanizmów percepcyjnych dotyczących obrazów jest rozróżnienie figury od tła. Jego ilustracją może być rysunek wazy opublikowany w 1915 roku przez duńskiego psychologa Edgara Rubina. Spoglądając na rysunek, nasz umysł musi podjąć decyzję, które elementy zyskają status wyróżniającej się figury, a które będą stanowić tło; w zależności od decyzji widzimy wagę lub też dwie zwrócone ku sobie twarze”; emotikon – obrazowanie w kaznodziejstwie jest po to, by budzić pewne określone obszary rozumowania. Ten proces zaczyna się od kontekstu wypowiedzi. „Zanim słuchacz zobaczy wypowiedziane przez nas słowo oczyma wyobraźni, przemawia do niego wizualność świata zewnętrznego. To ona staje się ważnym kontekstem przepowiadania: najpierw przestrzeń świątyni i jej architektura, sprawowana liturgia, obecność innych słuchaczy, zachowania kaznodziei”; gramofon – obrazy pomagają kaznodziei mówić do konkretnego człowieka, nie zaś jak gramofon do mikrofonu; znikanie – zob. M. Szczepaniak, *Patrzeć obrazu...*, s. 113–121. „Teologowi powinno zależeć na tym, by w przekazie treści zbawczych obrazy stanowiły jedynie pomost, który pozwoli słuchaczowi odkryć kerygmat. Wtedy zdejmie z uszu słuchawki i uklęknie przed Bogiem” – tamże, s. 121.

przekazywaniu prawdy, która miała rozjaśnić sytuację słuchaczy i sprowokować ich do działania, do przemiany życia¹⁰⁷.

Papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* wskazuje, że współcześni słuchacze słowa Bożego „są już przesyleni mowami, bardzo często znudzeni słuchaniem, a co gorsza, nieczuli na słowa [...]”. Cywilizacja słowa, jako nieskuteczna i nieużyteczna, już się przeżyła, a obecnie następuje nowy styl życia, cywilizacja obrazu. Taki stan rzeczy łatwo podsuwa myśl, że do głoszenia Ewangelii trzeba stosować takie świeże środki, jakimi dysponuje ta cywilizacja” (EN 42). Za jedno z najważniejszych zadań stojących przed współczesnym przepowiadaniem słowa Bożego uważa się nabycie umiejętności posługiwania się obrazami, czyli przemawiania obrazami. Dlatego koniecznym zadaniem stojącym tak przed duchownymi, jak i przed świeckimi jest formacja w posługiwaniu się językiem obrazowym, który jest gwarantem dotarcia do słuchaczy¹⁰⁸. W zsekularyzowanym środowisku, w którym ludzie są często „religijnymi analfabetami”, niejednokrotnie brakuje indywidualnego doświadczenia Boga. Najlepszym zatem sposobem głoszenia Ewangelii jest ukazywanie Boga w sposób obrazowy i plastyczny. Kaznodzieja powinien posługiwać się językiem komunikatywnym, by do takiego słuchacza dotrzeć. „Należy odrzucić zużyte, pachnące próchnem, banalne zwroty, metafory, porównania i określenia. W ich miejsce należy tworzyć nowe, żywe asocjacje u słuchaczy, używać nowych metafor i przenośni, odstąpić od szablonów i schematów”¹⁰⁹. Przepowiadanie kaznodziejskie staje się obrazowe w warstwie językowej i apeluje do przedstawień wyobrażeniowych słuchacza między innymi poprzez unikanie abstrakcyjnej leksyki oraz szerokie zastosowanie metafor, przykładów, przypowieści i figur retorycznych¹¹⁰. Zdaniem Stanisława Dyka, można mówić zasadniczo o trzech rodzajach środków obrazowych stosowanych w przepowiadaniu słowa Bożego: język obrazowy (tropy, figury retoryczne, formy narratywne), wizualizacja (obrazy religijne, ikony, rekwizyty, projekcje multimedialne, schematy graficzne itp.) oraz inscenizacja (teatr religijny, pantomima, drama)¹¹¹. Witold Ostafiński do sposobów obrazowania we współczesnym przepowiadaniu słowa Bożego zalicza: kojarzenie różnych wrażeń zmysłowych, np. słuchowych i wzrokowych (zjawisko synestezji), wprowadzenie cytatów, stosowanie przykładów i figur retorycznych. Ważne jest posługiwanie się językiem przystępnym dla wszystkich odbiorców, żywym i zwięzłym; używanie wyrazów konkretnych, szczegółowych; stosowanie odpowiednich form gramatycznych; operowanie przejrzystymi konstrukcjami składniowymi i troska

¹⁰⁷ J. Twardy, *Obrazowanie w kaznodziejskim...*, s. 36, 37; R. Hajduk, *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 2013, s. 30.

¹⁰⁸ R. Nęceć, *Po co kapłan...*

¹⁰⁹ K. Panuś, *Słowo, jego tajemnica i sztuka przekazu*, „Studia Włocławskie” 18 (2016), s. 195.

¹¹⁰ L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa...*, s. 244.

¹¹¹ S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wezwanie*, Gubin 2015, s. 260–262.

o logiczną, spójną i przejrzystą kompozycję tekstu¹¹². Do zwiększenia obrazowości w przekazie kaznodziejskim służą również porównania i podobieństwa, które pewne cechy przedmiotu znanego, zmysłowego i wyobraźnego przenoszą na przedmiot nieznaną i duchowy¹¹³. Zwiększeniu obrazowości służy również stosowanie form narracyjnych i przykładów. Opowiadanie, jako podstawowa forma wypowiedzi narracyjnej, stanowi udramatyzowaną ilustrację głoszonych treści i jest skutecznym środkiem przekazu wiary¹¹⁴. Dzięki opowiadaniu uobecniona zostaje przeszłość, a mówca i słuchacze zostają niejako wpisani w prezentowaną rzeczywistość. „Kształtowane w wypowiedzi kaznodziejskiej obrazy wyrażają przeżycia ludzkie, które są niedostępne dla języka dyskursywnego, czyli języka logicznego, rozumowego, opartego na wnioskowaniu”¹¹⁵. Dzięki narracji w umyśle słuchacza, także „religijnego analfabety”, rodzą się wrażenia wizualne odnoszące się do prawdy objawionej, a sama narracja staje się pomostem pomiędzy orędziem Boga, a życiem człowieka wychowanego w kulturze obrazu¹¹⁶. Formę obrazowości w kaznodziejstwie stanowią również przykłady, czyli, w szerokim znaczeniu, różnego rodzaju materiały ilustracyjne i poglądowe, które pełnią w przekazywaniu orędzia zbawczego rolę służebną. Przykłady pobudzają do naśladowania ukazywanych wzorców, ożywiają wyobraźnię i emocje. Przykłady takie powinny być pozytywne, zrozumiałe, aktualne, zachęcające i prawdziwe¹¹⁷.

Obrazowy język przepowiadania rodzi również niebezpieczeństwa błędów, do których można zaliczyć: wymieszanie obrazu z argumentem, obrazowanie spraw oczywistych, bagatelizowanie prawdy i stosowanie przykładów oderwanych od zasadniczego tematu¹¹⁸. Obraz, w przeciwieństwie do słowa, może spłyć przekazywane treści i zrodzić przekonanie, że istnieje tylko to, co można zobrazować, a w konsekwencji doprowadzić do zakwestionowania istnienia tajemnicy. Trzeba zatem zachować roztropność w wykorzystywaniu obrazów w kaznodziejstwie, bowiem ich nadmiar może doprowadzić do osłabienia koncentracji na słowie. „Oglądanie wymaga bowiem mniejszego skupienia uwagi, niż słuchanie, mniejszego wysiłku intelektualnego, niż rozumienie słów. Operowanie obrazem należy zatem łączyć ze słowem mówionym”¹¹⁹.

¹¹² Zob. W. Ostafiński, *O sposobach obrazowania w świętokrzyskich kazaniach radiowych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 57,4 (2004), s. 262–272.

¹¹³ J. Twardy, *Obrazowanie w kaznodziejstwie...*, s. 39.

¹¹⁴ Taką formę „udramatyzowanej” posługi słowa Bożego proponują między innymi: M. Nicol, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2002; M. Nicol, A. Deeg, *Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2005.

¹¹⁵ W. Ostafiński, *O sposobach obrazowania...*, s. 275, 276.

¹¹⁶ R. Karczewski, *Przepowiadanie narracyjne jako forma dotarcia do współczesnego człowieka*, „Roczniki Teologiczne” 63,12 (2016), s. 57.

¹¹⁷ J. Twardy, *Potrzeba przykładów w kazaniach*, „Współczesna Ambona” 23,1 (1995), s. 170–172.

¹¹⁸ G. Siwek, *Przepowiadać skutecznie...*, s. 143.

¹¹⁹ Tenże, *Posługa Słowa w epoce mediów*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 304.

Tymczasem zadaniem kaznodziei w środowisku zsekularyzowanym jest takie wykorzystanie obrazu, aby przy jego pomocy można było wprowadzić słuchacza w świat dotychczas jemu nieznany¹²⁰.

2.3. Język propozycji

Wiara chrześcijańska polega na osobistej relacji z Chrystusem i jest spotkaniem, dialogiem „między wierzącym a Jezusem Chrystusem: Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14,6). Prowadzi ona do aktu zaufania i zawierzenia Chrystusowi i pozwala chrześcijaninowi żyć tak, jak On żył (por. Ga 2,20), to znaczy miłując ponad wszystko Boga i braci” (VS 88). Wiara jest całkowicie wolną odpowiedzią człowieka na inicjatywę Boga. Nikogo zatem nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać wbrew jego woli. Najlepszym wzorem w tym względzie jest sam Chrystus, który „wprawdzie wzywał do wiary i nawrócenia, ale nikogo do tego nie zmuszał. Dał świadectwo prawdzie, ale zaprzeczającym nie chciał jej narzucać siłą” (KKK 160).

Wolność człowieka bez poznania Chrystusa i Jego nauki, która prowadzi do wolności, jest wolnością pozorną. Gdy człowiek dokonuje wyboru spośród różnych propozycji, poznaje prawdziwe dobro i ku niemu zmierza, może osiągnąć szczęście. Kościół, głosząc Dobrą Nowinę, nie ma na celu narzucania ludziom jakiejś „toksycznej” wizji antropologicznej i przymuszania do zachowania niezrozumiałych norm postępowania. „Jest to pomoc, z której człowiek może skorzystać przy podejmowaniu istotnych decyzji życiowych w świecie, w którym wszystko jest płynne i niepewne”¹²¹. Jezus Chrystus, którego głosi Kościół, jest nauczycielem łagodnym. Głosiciel słowa, naśladowując Chrystusa, powinien okazywać słuchaczom łagodność, szacunek i delikatność. Nie powinien przytłaczać słuchacza swoim zachowaniem, głosić, okazując arogancję, agresję, lecz oddziaływać na niego wewnętrznymi wartościami. Słowo łagodne powinno być skierowane do wierzących należących do Kościoła, ale także niewierzących i wrogo nastawionych wobec chrześcijan¹²².

Zdaniem autorów dokumentów z Aparecidy, zaproszeniem do uświadomienia życiodajnej miłości Boga ofiarowanej człowiekowi w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym jest głoszenie kerygmatu¹²³. Przepowiadanie słowa Bożego powinno być przekonywającą i promieniejącą propozycją wiary (EG 35). Zrozumienie i szacunek wobec słuchaczy przejawia się w inspirowaniu

¹²⁰ M. Szczepaniak, *Patrzeć obrazu...*, s. 115, 116.

¹²¹ R. Hajduk, *Ewangelia na forum...*, s. 37.

¹²² Zob. I. Iwańska, *Łagodność jako metoda ewangelizacji*, „*Analecta Cracoviensia*” 45 (2013), s. 110–113.

¹²³ Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów – Aparecida, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014, nr 348.

do refleksji i dostarczaniu motywacji do pozytywnej przemiany¹²⁴. Brigitta Helbig-Mischewski, dokonując analizy porównawczej polskiego i niemieckiego kaznodziejstwa, wskazała na zasadnicze różnice w apelach kierowanych do odbiorców. Apele kierowane do polskich słuchaczy słowa Bożego mają niekiedy formę nakazów, formułowanych z pozycji autorytatywnej. Polski kaznodzieja na ogół nie traktuje słuchacza jako równoprawnego partnera i pozostawia mu niewiele miejsca na samodzielne myślenie i zakwestionowanie utartych sądów. Odbiorca niemieckich jednostek przepowiadania słowa Bożego często konfrontowany jest z mniej sprecyzowanymi bodźcami do myślenia i z argumentacją w formie wywodu myślowego. Dla niemieckiego kaznodziei to słuchacz powinien samodzielnie podejmować decyzje, które najczęściej są poparte rzetelną argumentacją. Słuchacz ten nie słyszy też gotowych rozwiązań¹²⁵. Wielu współczesnych postrzega chrześcijaństwo jako swego rodzaju system nakazów i zakazów etycznych. Tymczasem język propozycji, który powinien cechować współczesne przepowiadanie słowa Bożego może przyczynić się do takiego sposobu nauczania, które stanie się zaproszeniem, z jakim Kościół zwraca się do człowieka, „ukazując mu horyzonty życia pięknego, porywającego, doskonałego”¹²⁶. Budzenie w człowieku zsekularyzowanym pragnienia Chrystusa, głodu Boga, z pragnienia którego powstał i został odkupiony człowiek, powinno stanowić dzisiaj swoiste *praeparatio evangelica*¹²⁷.

Zdaniem Tomasza Halika, współcześnie dwie grupy ludzi szukają drogi do Kościoła i religii. Pierwsza grupa składa się z ludzi zaniepokojonych skomplikowanym, współczesnym światem, którzy w Kościele i religii odnajdują przytulny dom, oparty na podstawowych prawdach moralnych. Wiara daje im mocną orientację i schronienie, a Kościół zaspokaja ich religijne potrzeby. Drugą, systematycznie rosnącą grupę, stanowią ludzie stawiający liczne pytania, sięgające fundamentów ludzkiego istnienia. Ludzi tych przyciąga sfera wiary i duchowości tym bardziej, im bardziej świat wokół nich popada w mechaniczne bezproblemowe funkcjonowanie. To ludzie „o sercu po augustyńsku niespokojnym, dla którego »dzisiejszy świat« nie jest przygnębiająco wielki i skomplikowany, jak dla tamtej pierwszej grupy, lecz raczej zbyt ciasny i zbyt pospolity”¹²⁸.

¹²⁴ W. Broński, *Ewangelizacja społeczeństwa pluralistycznego*, w: *W trosce o teologię pastoralną i duszpasterstwo*, red. W. Śmiegiel, M. Fiałkowski, Lublin 2013, s. 143.

¹²⁵ B. Helbig-Mischewski, *Językowo-kulturowy obraz...*, s. 244.

¹²⁶ R. Kuligowski, *Niewiara jako wyzwanie dla nowej ewangelizacji*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 50,1 (2012), s. 59.

¹²⁷ A. Czaja, *Być Kościołem ewangelizującym, czyli świadczyć o miłości*, w: *Program Duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010. Rok 2009/2010*, red. S. Stułkowski, Poznań 2009, s. 206.

¹²⁸ T. Halik, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, Kraków 2004, s. 248.

Przepowiadanie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym powinno być prowokacją prowadzącą do wyboru i decyzji, ponieważ jest głoszeniem słowa zbawienia, na które nikt nie może być obojętny. Głoszenie słowa Bożego nie może być nakazem, indoktrynacją, ale propozycją, którą człowiek dobrowolnie przyjmuje bądź nie. Zastosowanie języka propozycji, a nie języka pewności (narzucania), wynika z postawy poszanowania wolności człowieka, dla którego Bóg jest propozycją – Bóg sam szanuje tę wolność, tak jak i Jezus szanował ją, gdy sam głosił królestwo Boże. W głoszeniu słowa Bożego musi się wyrażać napięcie pomiędzy pewnością wiary głosiciela a wolnością słuchacza¹²⁹.

3. Język dialogu i empatii

Obowiązkiem Kościoła jest nawiązanie dialogu ze społeczeństwem, w którym żyje. Sam zaś „Kościół przybiera postać słowa orędzia i dialogu” (ES 65). Benedykt XVI stwierdza, że „dialog pozbawiony dwuznaczności i naznaczony wzajemnym szacunkiem zaangażowanych w nim stron jest dziś priorytetem w świecie, z którego Kościół nie zamierza się wycofywać”¹³⁰. Głosiciel słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym powinien cechować się postawą dialogu, szacunku i empatii.

3.1. Od monologu do dialogu

Współczesne głoszenie słowa Bożego nie może być monologiem, ale dzieleniem się z innymi w formie dialogu¹³¹. Monolog i dialog w rzeczywistości językowej „ustawicznie przenikają się nawzajem, tak że wszelka wypowiedź stanowi w istocie wypadkową ich współdziałania. Nawet monolog w najbardziej czystej postaci zawiera w sobie potencjalnie dialogowe rozdwojenie, ponieważ jego podmiot odgrywa zarazem rolę adresata własnych słów”¹³². W każdej wypowiedzi zachodzi jakiś typ kontaktu między nadawcą a odbiorcą. Nawet bardzo długa wypowiedź monologiczna kierowana jest do realnego lub potencjalnego odbiorcy i nadawca, przewidując jego zachowania, musi je w swojej wypowiedzi uwzględnić¹³³.

¹²⁹ A. Draguła, *Funkcje rozmowy ewangelizacyjnej...*, s. 257.

¹³⁰ Benedykt XVI, *Twórcie piękno, ale przede wszystkim niech w Waszym życiu będzie miejsce dla piękna. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury*. Lizbona (12.05.2010), „L'Osservatore Romano” Pol 31,7 (2010), s. 12.

¹³¹ Zob. Z. Grzegorski, *Monolog czy dialog?*, w: *Media na przełomie. Dziennikarstwo, kaznodziejstwo, edukacja*, red. K. Marcyński, J. Szaniawski, J. Twardy, Warszawa 2011, s. 365–377.

¹³² *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1989, s. 293.

¹³³ S. Grabias, *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin 1994, s. 282.

Dialog, który jest wypełnieniem obowiązku apostołskiego i narzędziem jednoczenia umysłów, powinien odznaczać się łagodnością, jasnością, roztropnością i zaufaniem (EN 81–90). W dialogu chodzi o skierowanie „własnej uwagi w stronę drugiego, tego właśnie, z kim mamy rozmawiać” (RH 11). Jan Paweł II wskazuje, że „dialog nie jest jedynie wyrazem tolerancji, ale rodzi sympatię”¹³⁴. Tak rozumiany dialog „nie oznacza nigdy bezbarwnej jednolitości ani przymusowej uniformizacji czy usposobienia; jest raczej wyrazem zbieżności wielokształtnych i zróżnicowanych rzeczywistości, i dlatego staje się znakiem bogactwa i zapowiedzią rozwoju”¹³⁵. Szczery dialog, który zmierza do zrozumienia racji i uczuć innych, jest niezbędny w działalności ewangelizacyjnej. Papież Franciszek uznaje, że dialog przewyższa samo przekazywanie prawdy. „Jest dobrem, które nie polega na rzeczach, ale istnieje w samych osobach dających się nawzajem w dialogu” (EG 142). Papież apeluje: „Musimy uczyć się sztuki słuchania, która jest czymś więcej niż tylko słyszeniem. W komunikacji z drugim człowiekiem pierwszą sprawą jest zdolność serca, umożliwiająca bliskość, bez której nie ma prawdziwego spotkania duchowego. Słuchanie pomaga nam dostrzec gest oraz stosowne słowo, które podważa spokojną pozycję obserwatorów” (EG 171). Współczesne przepowiadanie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym powinno mieć charakter wypowiedzi konkretnej, realistycznej i dialogicznej¹³⁶.

Zastosowanie dialogu w głoszeniu słowa Bożego ma współcześnie duże znaczenie i nie można go zastąpić żadnym innym sposobem przekazywania myśli. Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* zaznacza, że głoszenie słowa Bożego jest dialogiem między Bogiem a Jego ludem (EG 137, 140). Kaznodzieja – zdaniem papieża Franciszka – „ma piękną i trudną misję zjednoczenia kochających się serc: serca Pana i serc Jego ludu. Dialog między Bogiem a Jego ludem jeszcze bardziej umacnia przymierze między nimi oraz pogłębia więź miłości. W czasie homilii serca wiernych milkną i pozwalają, żeby On mówił. Pan i Jego lud na tysiąc sposobów rozmawiają ze sobą bezpośrednio, bez pośredników. Jednakże podczas homilii chcą, by ktoś stał się narzędziem i wyraził uczucia w taki sposób, aby następnie każdy mógł dokonać wyboru, jak kontynuować rozmowę. Słowo jest istotnie pośrednikiem i wymaga nie tyl-

¹³⁴ Jan Paweł II, *O zachowanie własnej tożsamości i uznanie tożsamości innych. Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2005 r.*, „L'Osservatore Romano” Pol 26,3 (2005), s. 7.

¹³⁵ Tenże, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 r.*, „L'Osservatore Romano” Pol 22,2 (2001), s. 25. Powszechnie wyróżnia się następujące kręgi dialogu, w których bierze udział Kościół: dialog Kościoła z ludzkością i ze „światem”, dialog Kościoła z przedstawicielami innych religii, dialog Kościoła z wyznawcami innych Kościołów chrześcijańskich (tzw. dialog ekumeniczny) oraz dialog wewnątrz wspólnoty Kościoła – zob. R. Łukaszyk, *Dialog*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, kol. 1261.

¹³⁶ M. Kiessmann, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 2009², s. 166.

ko dwóch prowadzących dialog, ale także kaznodziei, który je przedstawi jako takie, przekonany, że »nie głosimy [...] siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana, a nas – jako sługi wasze przez Jezusa« (2 Kor 4,5)” (EG 143).

O strukturze dialogowej kaznodziejstwa można mówić wtedy, kiedy głoszenie słowa Bożego jest elementem procesu komunikacji dwustronnej, dialogu w Kościele, będącego przedłużeniem i aktualizacją rozmowy Boga z człowiekiem w Chrystusie. Jednostki przepowiadania kaznodziejского są elementem dialogu, ponieważ stanowią wynik słuchania innych ludzi i otwierania serca na różne potrzeby ludzkie w duchu miłości¹³⁷. Prawdziwy dialog zbudowany jest na właściwie przeżywanej międzyludzkiej relacji. Ta zaś wymaga umiejętności słuchania drugiego człowieka¹³⁸. Umiejętność aktywnego słuchania i stawiania pytań jest ważną cechą w bezpośredniej komunikacji kaznodziei ze słuchaczami. Aktywne słuchanie polega na skupieniu się na komunikacie i wysiłku wysłuchania i zrozumienia tego, co i dlaczego mówi drugi człowiek. Aktywne słuchanie jest możliwe, kiedy kaznodzieja jest „fizycznie zorientowany na rozmówcę, traktuje go z szacunkiem, stwarza rozmówcy odpowiednie warunki do wolnej i nieskrępowanej wypowiedzi oraz sprawdza poziom rozumienia”¹³⁹. Przepowiadanie dialogowe polega również na włączaniu grupy świeckich w proces przygotowania oraz ocenę wypowiedzi kaznodziejской. Jego celem jest jak najlepsze odczytanie kerygmatu Ewangelii w kontekście problemów współczesnego człowieka, tak aby zbawczy dialog był coraz lepiej aktualizowany i odbierany przez słuchacza jako żywy i bezpośrednio dotyczący jego życia. Jak już zaznaczono wcześniej, osobiste włączanie się słuchaczy w proces tworzenia kazania może mieć miejsce przed, w trakcie i po kazaniu. *Przekazanie*, czyli rozmowa poprzedzająca homilię lub kazanie jest formą przechodzenia od komunikacji jednokierunkowej do dwukierunkowej. Taka rozmowa służy zaktywizowaniu słuchaczy oraz urzeczywistnieniu właściwej im odpowiedzialności za głoszenie słowa. Specjalista od tekstów biblijnych, jakim powinien być każdy kaznodzieja, spotyka się z konsultantami od życia i uzyskuje głębszy wgląd w sytuację słuchaczy, znajdując odniesienie do wypowiadającej się na temat problemów egzystencjalnych wspólnoty wierzących. Rozmowa taka powoduje, że kaznodziejska wypowiedź skuteczniej wpłynie na życie słuchaczy¹⁴⁰. Rozmowa po wygłoszeniu jednostki przepowiadania ma na

¹³⁷ L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa...*, s. 242. „Kościół powinien nawiązać dialog ze społeczeństwem, w którym żyje. Dzięki temu Kościół przybiera postać słowa, orędzia i dialogu” (ES 65). Zastosowanie dialogu w głoszeniu słowa Bożego ma współcześnie duże znaczenie i nie można go zastąpić żadnym innym sposobem przekazywania myśli. Dialog, który należy rozumieć jako sposób wypełniania obowiązku apostołskiego i narzędzie jednoczenia umysłów, powinien odznaczać się jasnością, łagodnością, zaufaniem i roztropnością (EN 81–90).

¹³⁸ M. Pable, *A New Language for the New Evangelization?*, „The Priest” 2 (2013), s. 45.

¹³⁹ W. Broński, *Komunikowanie się prezbitera z wiernymi w duszpasterstwie parafialnym*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 8,2 (2009), s. 21.

¹⁴⁰ W. Chaim, *Obecność słuchacza...*, s. 273.

celu pomoc kaznodziei i słuchaczom. Słuchacze mogą wyjaśnić swoje wątpliwości, uzyskać odpowiedzi na pytania, wyrazić swoje pretensje i sugestie. Oprócz rozmów zaplanowanych i zapowiedzianych dla kaznodziei cenne są również spontaniczne echa na temat recepcji usłyszanego słowa, które stanowią rodzaj sprzężenia zwrotnego¹⁴¹.

Podczas wygłaszania jednostki kaznodziejskiej dialog może się manifestować zasadniczo na dwa różne sposoby. Może to być dialog aktualny lub wirtualny, wewnętrzny. Kazanie odbywa się w formie dialogu ze słuchaczami albo do tekstu monologu przenikają elementy dialogu. Pierwszy typ kazania to kazanie dialogowane, drugi – kazanie dialogiczne¹⁴². *Trzecia instrukcja wykonawcza do Konstytucji o liturgii świętej „Liturgicae instaurationes”* z 5 września 1970 roku zaznacza, że homilia jest głoszona przez kapłana. „Natomiast wierni powinni się powstrzymać od uwag, dialogów (dyskusji) i tym podobnych rzeczy” (LI 2a). Kaznodziejski monolog, dokonujący się zazwyczaj w każdej jednostce przepowiadania kaznodziejskiego, jest bezpośrednim sposobem wyjaśnienia czegoś, udzielenia rad. Taka forma przekazu może być także nudna i mało skuteczna. Dlatego kaznodzieja musi wypowiadać się z przekonaniem i ekspresją i przejść od stylu charakterystycznego dla monologu do stylu typowego dla dialogu. Powinien też posiadać umiejętność przechodzenia w głoszeniu słowa Bożego od monologu do dialogu i dramatyzacji. Mówca wówczas dialoguje ze słuchaczem, nawet jeśli ten w ogóle się nie odzywa. Wypowiedź kaznodziei jest wtedy nie tyle formą przekazu pewnych informacji, ile formą przekazu sposobu życia. Stymuluje w słuchaczu poczucie uczestnictwa, aktywną i osobistą odpowiedź. Monolog staje się osobistym orędziem i tworzy komunikacyjny związek ze słuchaczem¹⁴³.

Kaznodziejski dialog polega na zwróceniu się do drugiego, na świadomym i szczerym uznaniu go za partnera dialogu. Słuchacz zaczyna realnie istnieć dla mówcy dopiero wtedy, gdy mówca zwraca uwagę na niego i uznaje takim, jakim jest¹⁴⁴. Każda kaznodziejska wypowiedź jest przygotowywana z myślą o odbiorcy „i przy mówieniu, i przy pisaniu jakiś odbiorca musi być obecny, albo nie powstanie żaden tekst; dlatego piszący, odizolowany od osób realnych, wyczarowuje osobę lub osoby fikcyjne”¹⁴⁵.

¹⁴¹ A. Draguła, *Dialog wewnętrzny w Kościele*, „Paedagogia Christiana” 26,2 (2010), s. 159, 160.

¹⁴² W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim. Homilie i kazania dialogowe*, w: *Retoryka na ambonie*, red. P. Urbański, Kraków 2003, s. 302.

¹⁴³ Zob. S. Dyk, *Atrakcyjny sposób przepowiadania homilijnego*, w: *W służbie Bogu i ludziom. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. hab. Władysławowi Głowię z okazji 65-lecia urodzin i 40-lecia kapłaństwa*, red. H. Słotwińska, Lublin 2005, s. 133–142.

¹⁴⁴ H. Pagiewski, *Podstawowe zasady komunikacji we współczesnym kaznodziejstwie*, „Homo Dei” 44,2 (1975), s. 117–119.

¹⁴⁵ W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin 1992, s. 231. Już na etapie przygotowywania wypowiedzi kaznodzieja powinien wyrażać chęć dialogu ze słu-

Wypowiedź kaznodziei, która jest formalnym monologiem, wymaga wprowadzania językowych środków dialogowości. Dzięki nim słuchacz zostanie wciągnięty w omawianą problematykę, a jednocześnie będzie czuł się adresatem kierowanego przekazu¹⁴⁶. Językowymi środkami pomagającymi wprowadzać dialog do wypowiedzi monologicznej są między innymi: środki grzecznościowe włącznie z formami adresatywnymi, stosowanie pytań pozornych zadawanych audytorium, wprowadzenie wirtualnego mówcy oraz używanie osób gramatycznych konotujących uczucie przynależności do jednej wspólnoty¹⁴⁷. Stosowanie tych środków inspirowało słuchaczy do refleksji, motywowało do przemiany, a jednocześnie jest świadectwem zrozumienia i szacunku do odbiorców.

3.2. Empatia

Przepowiadanie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym wymaga postawy dialogu. Autentyczny zaś dialog, zdaniem papieża Franciszka, jest nierozdzielnie związany z postawą empatii. Zadaniem głosiciela słowa Bożego jest „słuchanie słów wypowiedzianych przez innych, ale także odczytywanie pozawerbalnego przekazu o ich doświadczeniach, ich nadziejach, ich dążeniach, trudnościach i najgłębszych troskach. Taka empatia musi być owocem naszej wnikliwości duchowej i osobistego doświadczenia, które pozwala nam dostrzegać w innych braci i siostry i »słyszeć« w ich słowach i działaniach, a także poza nimi to, co pragną przekazać ich serca”¹⁴⁸.

Empatia to zdolność wczuwania się w świat drugiego człowieka¹⁴⁹. To spojrzenie „na życie i wydarzenia z perspektywy tej drugiej osoby, z perspektywy

chaczami. „Dialog ten wyznacza charakterystyczna jednokierunkowość – złożony typ kontaktu komunikacyjnego jest tutaj dziełem tylko jednego uczestnika, tzn. nadawcy. By odbiorca stał się partnerem uczestniczącym w komunikacyjnym procesie odbioru i rozumienia tekstu, nadawca musi wcześniej – na podstawie różnorodnych przesłanek tekstowych i pozatekstowych – owego odbiorcę tekstu zaprojektować, a nawet wykreować. Wprawdzie odbiorca nie ma możliwości bezpośredniego oddziaływania na konstrukcję świata przedstawionego (prowadzoną narrację czy też dialogi bohaterów), jest jednakże postacią niezwykle istotną, ponieważ to z myślą o nim powstaje większość utworów, jeśli nie wszystkie” – D. Ostaszewska, *Interakcje komunikacyjne w tekście artystycznym. Na wybranym materiale współczesnej prozy*, „Język Artystyczny” 2007, t. 13: *Interakcyjny wymiar dyskursu artystycznego*, s. 12.

¹⁴⁶ W. Chaim, *Rozmowa w przekazie...*, s. 291.

¹⁴⁷ Zob. G. Siwek, *Przepowiadać skutecznie...*, s. 120–128.

¹⁴⁸ Franciszek, *W jaki sposób prowadzi się dialog? Spotkanie z biskupami azjatyckimi w sanktuarium w Haemi* (17.08.2014), „L'Osservatore Romano” Pol 35,8–9 (2014), s. 20.

¹⁴⁹ Barbara Zych, odwołując się do poglądów Daniela Golemana, mówi o trzech rodzajach empatii: empatia emocjonalna (czujemy to, co czuje nasz rozmówca, odzwierciedlamy jego sygnały niewerbalne i dzięki temu możemy uzyskać pełne, bezpośrednie porozumienie), empatia kognitywna, poznawcza (to ciekawość drugiego człowieka, możliwość widzenia świata jego oczami), głos serca – *empathic concern* (rodzaj empatii, która jest głosem serca i powoduje, że

jej specyficznej historii, jej wychowania, jej osobowości, z perspektywy jej potrzeb i jej obecnej sytuacji. Innymi słowy, empatia to zdolność wczucia się w to, co dla danej osoby oznacza życie i istnienie, co oznacza radość, ból, przyjaźń, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, kontakt z samym sobą oraz drugim człowiekiem”¹⁵⁰. Dopiero poznanie drugiego człowieka i zrozumienie jego subiektywnych przekonań oraz przeżyć, pozwala na głoszenie słowa Bożego, które służy dobru i rozwojowi słuchacza. Przykładem kaznodziejskiej empatii jest postawa Chrystusa, który głoszone słowo dostosowywał do specyficznych potrzeb słuchaczy. „Z tego względu jednych pocieszał, przytulał, rozgrzeszał i uzdrawiał. Wobec innych wypowiadał bardzo twarde słowa prawdy, wzywał do nawrócenia i demaskował ich przewrotność. Niektórym przewracał stoły”¹⁵¹.

W adhortacji *Evangelii gaudium* papież Franciszek wskazuje, że postawa empatii polega, między innymi, na zwolnieniu kroku, porzuceniu niepokoju, spojrzeniu w oczy i słuchaniu, „aby towarzyszyć człowiekowi, który pozostał na skraju drogi. Czasem Kościół jest jak ojciec syna marnotrawnego, który pozostawia drzwi otwarte, aby mógł on wejść bez trudności, kiedy powróci” (EG 46). Zdolność serca, umożliwiająca bliskość, bez której nie ma prawdziwego spotkania duchowego, jest niezwykle istotną sprawą w komunikacji z drugim człowiekiem. Objawia się ona w dostrzeganiu gestów oraz używaniu stosownych słów (EG 171). Kompetentny głosiciel słowa Bożego jako osoba towarzysząca słuchaczowi „nigdy nie zgadza się na fatalizm lub małoduszność. Zawsze zachęca do podjęcia leczenia, powstawania, przyjmowania krzyża, pozostawiania wszystkiego, wychodzenia zawsze na nowo, by głosić Ewangelię” (EG 172).

Przepowiadanie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym powinno być zainicjowane uważnym wsłuchaniem się w rzeczywistą sytuację, w jakiej poszczególni słuchacze się znajdują, „w ich doświadczenia, nadzieje i rozczarowania, w ich często bardzo zagmatwane i skomplikowane życiorysy. Pełne współczucia stawianie pytań i uważne słuchanie jest podstawowym wymogiem, jaki musi spełniać również [...] kaznodzieja w obecnej dobie. Dziś musimy stworzyć wstępne warunki dla tych, którzy nie podzielają naszej wiary. To nasz

troszczymy się o innych) – zob. B. Zych, *Trzy rodzaje empatii*, <http://hrstandard.pl/2013/12/30/trzy-rodzaje-empatii/> [dostęp: 13.01.2018].

¹⁵⁰ M. Dziewiecki, *Empatia i asertywność jako korelaty dojrzałości człowieka*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1,2 (2002), s. 256.

¹⁵¹ Tamże, s. 257. Zdaniem Marka Dziewieckiego, słuchanie empatyczne wymaga spełnienia kilku warunków. Pierwszym z nich jest właściwa intencja, dojrzała motywacja, która skłania do wsłuchiwania się w to, co komunikuje drugi człowiek. Następnie jest zdolność dystansowania się od własnych sposobów myślenia, przeżywania i reagowania na określone bodźce czy sytuacje. Kolejne warunki to: równowaga psychiczna i dojrzała osobowość; bogactwo psychiczne, czyli różnorodność sposobów myślenia i przeżywania; adekwatna świadomość własnych sposobów myślenia i przeżywania; akceptowanie odrębności osoby, którą staramy się zrozumieć; pełna koncentracja na tym, co w danym momencie poprzez swoje słowa i zachowania komunikuje drugi człowiek – zob. tamże, s. 257–260.

punkt widzenia – a nie święte znaki, powierzone nam przez samego Jezusa – musi się zmienić, tak jak zdarzyło się to w wypadku owych dwóch uczniów wędrujących do Emaus”¹⁵². Empatia w przepowiadaniu słowa Bożego przejawia się w uprzejmości, w takim odnoszeniu się do słuchaczy, aby każdy miał pewność, że jest szanowany i że jego problem żywo kaznodzieję zajmuje¹⁵³. Kaznodzieja zatem musi próbować odnaleźć się w sytuacji słuchacza i identyfikować z jego bólem lub radością¹⁵⁴. Szczególnej empatii wymagają uczestnicy celebracji nacechowanych skrajnymi emocjami, tj. ceremonii pogrzebu i ślubu. Liturgia słowa w ramach pogrzebu i ślubu wymaga szczególnego przygotowania, bowiem wśród uczestników mogą znajdować się wierni, którzy rzadko uczestniczą w liturgii. Głoszenie słowa Bożego w tych sytuacjach wymaga stosowania bezpośredniej komunikacji ze słuchaczami, a język wystąpienia powinien świadczyć o empatii kaznodziei ze słuchaczami¹⁵⁵. Zdaniem Christiana Möllera, współczesne przepowiadanie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym musi odchodzić od pouczania i nawracania, a koncentrować się na słowach pocieszających, delikatnych, wrażliwych i budujących¹⁵⁶.

Według Wilfrieda Engemanna, współczesne przepowiadanie słowa Bożego powinno intensywnie czerpać z całości doświadczeń duszpasterskich. Te zaś w środowisku zsekularyzowanym często skoncentrowane są na „pokonywaniu strachu”, którego doświadcza wielu współczesnych słuchaczy słowa Bożego. Stąd w przekazie kaznodziejskim musi być widoczna empatia wobec słuchaczy. Zamiast oceny postępowania drugiego człowieka proponuje opis sytuacji, w której się znalazł. Kaznodzieja winien mobilizować słuchaczy znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej do podjęcia wysiłków i wskazać kierunek możliwych zmian. Postawa kaznodziei ma cechować się maksymalną autentycznością i zaangażowaniem¹⁵⁷. Kaznodzieja powinien w głoszeniu słowa Bożego wzbudzać w sobie postawę empatyczną, akceptującą, zachęcającą i autentyczną¹⁵⁸.

4. Właściwa argumentacja

Chrześcijańska wiara, będąca aktem osobowym, nie jest irracjonalna, ale posiada rozumowe uzasadnienie, ma racjonalny charakter, czyli określone ra-

¹⁵² D. Kammler, *Nasza droga do Emaus*, „W Drodze” 43,8 (2008), s. 11.

¹⁵³ E.J. Medina, *Kapłańskie vademecum*, „Polonia Christiana” 16 (2010), s. 49.

¹⁵⁴ R. Nęcek, *Po co kapłan...*

¹⁵⁵ G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 172.

¹⁵⁶ C. Möller, *Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde*, Göttingen 1983, s. 69.

¹⁵⁷ W. Engemann, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen–Basel 2011², s. 392.

¹⁵⁸ M. Kiessmann, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung...*, s. 166.

cje i motywy¹⁵⁹. Wiara jest pozytywną odpowiedzią człowieka na objawienie Boże¹⁶⁰. Rodzi się i realizuje w osobowym spotkaniu człowieka z Bogiem oraz wykracza poza granice racjonalnego poznania i tajemnicę. Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* przypomina, że „u początku bycia chrześcijaństwem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (DCE 1)¹⁶¹. Józef Ratzinger przekonuje, że „z natury swej człowiek dąży do tego, co widzialne, co można wziąć w rękę i po co można sięgnąć, jak po swoją własność. Człowiek musi się wewnętrznie odwrócić, aby dojrzeć, jak wiele traci z tego, co istotne, gdy idzie za swym ciężeniem naturalnym. Musi się odwrócić, aby poznać, jak jest ślepy, gdy wierzy tylko temu, co widzą jego oczy. Bez tego zwrotu egzystencji, bez pokonania naturalnego ciężenia nie ma wiary, wszakże wewnątrz egzystencji ludzkiej istnieje punkt, który nie może zasilać się tym, co widoczne i dotykalne, ani na tym się opierać, ale który styka się z tym, czego dojrzeć nie można, tak że staje się to dla niego dotykalne i okazuje się niezbędne dla jego egzystencji”¹⁶². Wiara w Boga nie jest dziełem ludzkim ani konkluzją wysnutą z rozumowania lub szczęśliwym przypadkiem, który niezasłużenie staje się udziałem wybranych. Wiara jest łaską, którą człowiek otrzymuje wówczas, gdy otwiera się na Boga. Otwarcie to wymaga ciszy, skupienia, medytacji i modlitwy¹⁶³. Współczesnemu człowiekowi niezwykle trudno przychodzi prostym aktem woli zaakceptować rzeczywistość łaski Bożej¹⁶⁴. Już w 1958 roku Józef Ratzinger, dokonując wnikliwej analizy sytuacji współczesnego Kościoła, zaznacza, że tylko wówczas, kiedy chrześcijaństwo „przestanie być tanią oczywistością, a zacznie ponownie przedstawiać się jako to, czym faktycznie jest, uda mu się znowu dotrzeć z własnym przesłaniem do uszu nowych pogan, którzy jak dotąd oddają się życiu w iluzji, przekonani, że takimi nie są”¹⁶⁵.

O Bogu, Jezusie Chrystusie, Kościele oraz człowieku trzeba mówić w sposób zrozumiały, by współczesnemu człowiekowi zagadnienie wiary przybliżyć. Aby orędzie to było przekonujące i wiarygodne, musi być głęboko zakorzenione w objawieniu, a jednocześnie powinno uwzględniać konkretne odniesienia antropologiczno-egzystencjalne współczesnej rzeczywistości (KDK 4)¹⁶⁶. Proces

¹⁵⁹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 37.

¹⁶⁰ Zob. J. Mastey, *Wiara*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1323–1328.

¹⁶¹ Tenże, *Świadectwo w argumentacji za wiarygodnością chrześcijaństwa*, „*Verbum Vitae*” 27 (2015), s. 232.

¹⁶² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 16.

¹⁶³ W. Chrostowski, *Na rozstajach wiary i wątplenia*, „*Pastores*” 71,4 (2017), s. 9.

¹⁶⁴ J. Życiński, *Wiara wątpiących*, Kraków 2003, s. 131.

¹⁶⁵ Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016, s. 297.

¹⁶⁶ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 83, 84.

uzasadniania wiary polega na poszukiwaniu racji, argumentów, które ostatecznie uwiarygodnią nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa i dostarczą racjonalnych przesłanek dla wiary. Argumenty te odwołują się do rzeczywistości wiary aspektowo, stąd żaden z nich nie jest wystarczający, aby wyczerpująco uzasadnić potrzebę wiary. Uzasadnianie wiary wymaga zatem wielu argumentów¹⁶⁷. Argumentacja ta łączy w sobie to, co naturalne, z tym, co nadprzyrodzone i powinna dokonywać się na dwóch płaszczyznach: naturalnej, na której główną rolę odgrywa rozum, oraz nadprzyrodzonej, na której poznanie dokonuje się dzięki wierze. „Wiara wprawdzie przekracza poznanie racjonalne, ale jednocześnie na nim się opiera i ostatecznie je uzupełnia”¹⁶⁸.

Argumentacja użyta w wypowiedzi ma duży wpływ na skuteczność przepowiadania kaznodziejskiego. Prawa logiki rządzące myśleniem kaznodziei i słuchaczy oraz prawa kierujące procesem komunikacji międzyludzkiej wymagają odpowiedniej argumentacji. W budowaniu odpowiedniej argumentacji konieczne jest poszukiwanie porozumienia ze słuchaczem, któremu trzeba przekazać nowe, przekonujące spojrzenie na daną sprawę, co pomoże mu w dokonaniu właściwej oceny i w przewartościowaniu swojej postawy. Według klasycznej retoryki najważniejsze zadania argumentacji to: doprowadzenie słuchacza do postrzegania sytuacji w taki sposób, w jaki jest mu przedstawiana; przekonać słuchacza, że przedsięwzięty cel wart jest odpowiednich zabiegów; wykazać słuchaczowi, że proponowane środki zakończą się sukcesem i uświadomić mu, że po innych środkach nie można się spodziewać sukcesu¹⁶⁹. Jednostki przepowiadania kaznodziejskiego, będące zbiorem zdań niepowiązanych z sobą logicznie, zdań niezmiernych do jakiegoś jasno sprecyzowanego celu, będące jedynie słowną ekspresją aktualnego stanu duchowo-intelektualnego kaznodziei, nie mają najmniejszej wartości argumentacyjnej. Zniechęcają one do słuchania słowa Bożego, sprawiając poprzez swoją formę wrażenie, że nie ma ono dla współczesnego człowieka większego znaczenia i nie wytrzymuje konkurencji ze środkami społecznego komunikowania. Kaznodzieja głoszący w środowisku zsekularyzowanym powinien posługiwać się mową, która angażuje wewnętrznie słuchaczy. Wskazane jest stosowanie szerokiej argumentacji, odwołującej się do sfery intelektualnej, emocjonalnej i wolitywnej człowieka¹⁷⁰. Argumenty muszą być przedstawiane w taki sposób, aby przekonać słuchacza, że rozwiązania proponowane przez homilistę służą jego wiecznemu i doczesnemu dobru. Wymagania należy formułować w sposób pozytywny, dostosowany do

¹⁶⁷ M. Rusecki, *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 109.

¹⁶⁸ J. Mastej, *Świadectwo w argumentacji...*, s. 230.

¹⁶⁹ H. Lemmermann, *Komunikacja werbalna. Szkoła dyskusowania*, Wrocław 1997, s. 66.

¹⁷⁰ L. Szewczyk, *Chrystocentryczne głoszenie zasad życia chrześcijańskiego*, w: *Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania*, red. H. Sławiński, Kraków 2017, s. 190, 191.

słuchaczy i na miarę ich możliwości¹⁷¹. Współczesna homiletyka, korzystająca w dużym stopniu ze zdobyczy teorii komunikacji, dostrzega w przepowiadaniu potrzebę elementu perswazji, czyli przekonywania. Perswazja jest typem aktów mowy w obrębie wypowiedzi, które mają na celu wywołać jakiś skutek u odbiorcy¹⁷². Stosowanie technik perswazyjnych wymaga zdolności dostosowywania komunikatu do odbiorcy przekazu i aktualnego kontekstu sytuacyjnego.

Dzisiejszemu słuchaczowi, zwłaszcza w czasach kryzysu wiary, potrzebne jest podawanie motywów wiary. Kaznodziejstwo powinno się cechować aktywnością wobec wolnej woli słuchaczy, winno nakłaniać do takiego działania, które będzie wynikało z wiary¹⁷³. Ze względu na potrzebę przekonywania słuchaczy, argumentacji w przepowiadaniu kaznodziejskim należy nadać odpowiednią strukturę, uwzględnić kontekst sytuacyjny dokonywanej argumentacji i wynikające dla słuchaczy konsekwencje¹⁷⁴. Głosiciel słowa Bożego perswadując, argumentując, musi jednak pamiętać, że przepowiadanie kaznodziejskie jest przede wszystkim służbą słowu Bożemu. Powinien zatem odwoływać się tak do przesłanek nadprzyrodzonych, jak i czysto rozumowych; do przesłanek teologicznych, jak i życia słuchaczy. Głosić autentyczne słowo Boże, to być wiernym Bogu i wiernym człowiekowi¹⁷⁵. Dokonywanie podstawowych wyborów życiowych jest trudne, gdy pozostajemy jedynie „na poziomie abstrakcyjnych rozważań o uczuciowości, sensie i odpowiedzialności moralnej. Odpowiedzi okazują się znacznie łatwiejsze, gdy poszukujemy ich w konkretnym nauczaniu Jezusa Chrystusa”¹⁷⁶.

Perswazja w przepowiadaniu słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym ma na celu nakłonienie odbiorcy do określonej zmiany postawy, jaką jest decyzja wiary. Za Andrzejem Dragułą można stwierdzić, że najbardziej perswazyjną odmianą wypowiedzi religijnej jest rozmowa ewangelizacyjna, chodzi w niej bowiem o „zmianę postawy słuchacza (odbiorcy), i to zmianę radykalną. Nie jest to jednak perswazja wprost, perswazja osiągnięta wypowiedzią, w której dominowałyby nakłanianie czy rozkaz. To perswazja pośrednia, osiągnięta przede wszystkim wrażeniem, jakie na słuchacza wywiera mówiący, a wywiera go nawet nie tym, co mówi o Bogu, ale tym, jak o Nim mówi”¹⁷⁷.

¹⁷¹ Zob. W. Lechowicz, *Jak głosić kazania o tematyce moralnej?*, „Currenda” 153,3 (2003), s. 441–443.

¹⁷² D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki perswazji...*, s. 15.

¹⁷³ Z. Grzegorski, *Posługa słowa w schemacie teorii komunikacji*, „Studia Theologica Varsoviensia” 8,1 (1970), s. 499.

¹⁷⁴ W. Broński, *Argumentacja jako element warsztatu komunikacyjnego kaznodziei*, „Przegląd Homiletyczny” 5/6 (2001/2002), s. 131.

¹⁷⁵ Tenże, *Argumentacja w formowaniu postaw religijnych słuchaczy słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” 7 (2003), s. 197; tenże, *Ewangelizacja społeczeństwa pluralistycznego...*, s. 143, 144.

¹⁷⁶ J. Życiński, *Wiara wątpiących...*, s. 117.

¹⁷⁷ A. Draguła, *Funkcje rozmowy ewangelizacyjnej...*, s. 245.

W głoszeniu słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym powinna dominować funkcja ekspresywna, poprzez którą kaznodzieja wyraża swoje nastawienie wobec tego, o czym mówi. Funkcja informacyjno-poznawcza wypowiedzi spełnia jedynie rolę pomocniczą, wtórną. Dominacja funkcji ekspresywnej, zdaniem Draguły, „musi być tym większa, im większy nacisk kładzie się na budzenie wiary jako cel przyjęty dla danej wypowiedzi religijnej”¹⁷⁸.

Víctor Manuel Fernández, rektor Katolickiego Uniwersytetu w Buenos Aires, podczas obrad konferencji w Aparecidzie zachęcał do przyjęcia pozytywnego stylu współczesnego nauczania Kościoła skierowanego do oddalonych od Boga. Negatywny styl może, jego zdaniem, doprowadzić do efektu przeciwnego od zamierzonego. I tak, odwołując się do konieczności formacji wiernych i zachęty do spotkania z Jezusem Chrystusem, należy podkreślić bogactwo duchowe, które człowiek już posiadał i nieustannie rozwija. Błędem jest sugerowanie, że stojący z dala od Boga „są ciemną i zabobonną masą”. Krytyka hedonizmu i konsumpcjonizmu współczesnego świata musi być poprzedzona wskazaniem, że Jezus pragnie radości i szczęścia człowieka. Przeciwwstawianie się związkom nieformalnym trzeba poprzedzać mówieniem o samotności w dzisiejszym świecie oraz o wielkim wyzwaniu dla współczesnego człowieka, jakim jest wstrzeмиęźliwość. Nacisk położony na osobowe spotkanie z Chrystusem, powinien być połączony ze wskazaniem na konsekwencje tego spotkania, którym jest obowiązek świadczenia o Chrystusie i zaangażowania na rzecz sprawiedliwości społecznej. Krytykę niektórych, obcych chrześcijaństwu, form duchowości i pseudoreligii (magia, ezoteryzm), należy połączyć z dowartościowaniem wielkiego głodu duchowego, na który głosiciele słowa Bożego nie zawsze potrafią odpowiedzieć w sposób atrakcyjny. Rozpacz z powodu odchodzenia ludzi od Kościoła nie może być związana z atakiem na tych, którzy przygarniają ich pod swój dach, ale z otwartym mówieniem, że rodzi to wielki ból, wywołany odejściem wiernych z naszego domu. „Pragnąc wyeliminować rzeczy negatywne, musimy uznać równocześnie autentyczne wartości, które mogą prowadzić do określonych, nie zawsze właściwych, decyzji i wyborów. Sama walka, bez równoczesnego ukazywania aspektów pozytywnych, to strata czasu i energii. Jeżeli autentycznie pragniemy dotrzeć do serca naszych ludzi, zadbajmy o język i o to w jaki sposób przekazujemy nauczanie”¹⁷⁹.

Głosząc słowo Boże w środowisku zsekularyzowanym, kaznodzieja musi być świadomy konieczności zróżnicowanego uzasadniania głoszonych zasad moralnych. Uzasadnienie norm moralnych nie może naruszać wolności słuchacza, a jednocześnie powinno go przekonać do przyjęcia słowa Bożego i realizacji tego słowa we własnym życiu. „Uzasadnianie zaś polega na ukazywaniu

¹⁷⁸ Tamże, s. 244, 245.

¹⁷⁹ K. Kaproń, *Dokument końcowy V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów – Aparecida* (13–31.05.2007) <http://ofm.krakow.pl/cms/index.php?page=dokument-koncowy-aparecida-2007-franciszek-nawraca> [dostęp: 26.02.2018].

racji przemawiających za przyjęciem głoszonych norm moralnych, racji świadczących o tym, że normy te są słuszne i obowiązujące. Wśród wielu sposobów argumentowania na rzecz głoszonych norm moralnych, w praktyce najczęściej stosowane bywa odwoływanie się do uznanego autorytetu, wskazywanie na wymogi struktury osoby ludzkiej i egzystencji chrześcijańskiej¹⁸⁰.

Wojciech Bołoz, odwołując się do psychologicznego opisu rozwoju moralnego człowieka, proponuje, aby uzasadnianie głoszonych norm moralnych dopasować do mentalności słuchaczy. Wskazuje na cztery etapy rozwoju moralności uwarunkowane wiekiem i poziomem osobistej dojrzałości.

Na etapie moralności heteronomicznej (dzieciństwo i wczesna młodość) człowiek opiera się na autorytetach, którymi zazwyczaj są rodzice i nauczyciele, znane osoby publiczne, Pismo Święte i Kościół. Mocne powiązanie emocjonalne z autorytetem przejawia się także przez trwałe utożsamianie się z głoszonymi przez niego poglądami. Na etapie moralności na poziomie prekonwencjonalnym człowiek szuka własnych kryteriów osobistego postępowania i oceny czynów innych ludzi. Często przemawia do niego tzw. złota zasada, czyli: „Cokolwiek chciałbyś, aby tobie czyniono, czyn innym”¹⁸¹. Kolejny etap cechuje się moralnością na poziomie konwencjonalnym, czyli zgodnością z zasadami grupy społecznej, do której się należy. Ostatni etap (poziom postkonwencjonalny), to najwyższy etap rozwoju moralnego. Ci, którzy go osiągają, mają świadomość istnienia obiektywnych wartości i norm moralnych, które trzeba respektować. Taka moralność charakteryzuje „ludzi dojrzałych, posiadających wybrany przez siebie, spójny i zaakceptowany osobiście system wartości i norm. Ludzie na tym poziomie rozwoju moralnego potrafią uznać słuszne racje innych i dostrzegać ich potrzeby”¹⁸². Słuchacze w środowisku zsekularyzowanym najczęściej znajdują się na etapie moralności na poziomie prekonwencjonalnym, rzadziej na poziomie konwencjonalnym.

5. Konieczność zachowania *sacrum*

Celem przepowiadania słowa Bożego jest wiara i życie z wiary, autentyczna wspólnota w Chrystusie, czyli Kościół, a w ostateczności uwielbienie Boga i zbawienie ludzi. Najwyższym i ostatecznym zaś celem głoszenia słowa Bożego jest zbawienie ludzi. Przepowiadanie słowa Bożego jest wydarzeniem dokonującym się pomiędzy Bogiem a człowiekiem, a najważniejszą w przekazie

¹⁸⁰ W. Bołoz, *Współczesne przepowiadanie moralne i potrzeba uzasadnienia i motywacji*, „Homo Dei” 77,1 (2008), s. 22.

¹⁸¹ Zob. tenże, *Współczesne sposoby uzasadniania norm moralnych*, w: *Veritatem facientes. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. F. Greniuka*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 361–374.

¹⁸² Tenże, *Współczesne przepowiadanie...*, s. 26.

słowa Bożego jest treść. Formalna strona wypowiedzi powinna służyć treści. Nieporozumieniem jest sytuacja znacznego przerostu formy nad treścią. To rodzi niebezpieczeństwo podejmowania prób uatrakcyjniania przepowiadania, które są nie do pogodzenia z jego teologiczną naturą.

W każdym akcie przepowiadania kaznodziejskiego można wyróżnić treść i formę, które są od siebie zależne. Nie można bowiem przekazać jakiejś treści bez nadania jej jakiejś formy. Podobnie też forma nie istnieje sama w sobie, bez treści¹⁸³. By mogło dojść do komunikacji ze słowem Bożym, musi ono być w odpowiedni sposób po ludzku zakomunikowane. Przyczynia się do tego stosowanie odpowiednio dobranych środków retorycznych. Kaznodziejstwo w swym wymiarze językowym nie powinno odżegnywać się od zasad retoryki i reguły klasycznej stylistyki i wzorce klasycznej wymowy nie powinny pójść w zapomnienie¹⁸⁴. Zaleca się poszukiwanie zasad, dzięki którym wypowiedź kaznodziejska stałaby się prosta, przejrzysta, mocna, poważna, pozbawiona wrodzonej niezaradności, która nie pozwala „posługiwać się swobodnie tym tak wzniosłym i tajemniczym narządem działania, jakim jest słowo Boże” (ES 91). Umiejętność posługiwania się zasadami skutecznego przepowiadania ma bardzo wielkie znaczenie i głosiciele słowa Bożego nie mogą jej zaniedbać (EN 73).

Po Soborze Watykańskim II teologowie w krajach Europy Zachodniej usilnie zaczęli poszukiwać nowego, lepszego sposobu mówienia o Bogu. Doświadczenie wskazuje, że nie udało się stworzyć nowego języka, który budziłby wiarę, często natomiast przejmowano język poprawności politycznej i różnych modnych idei, z językiem niewiary włącznie. Poszukiwanie nowych metod głoszenia Ewangelii wynika często ze świadomości nieprzystosowania tradycyjnego sposobu przepowiadania do szybko zmieniającego się świata. Jednocześnie dostrzega się we współczesnej kulturze brak wiary w wartość słowa, zwłaszcza słowa mówionego. Kaznodzieje poszukujący skutecznych sposobów dotarcia do odbiorców niejednokrotnie podejmują próby dostosowania przepowiadania nie tyle do treści słowa Bożego, ile do oczekiwań i gustów słuchaczy. Przejawia się to „przekładaniem medialnego »dogmatu oglądalności« na kaznodziejski »dogmat atrakcyjności«, czyniąc oryginalność, ekstrawagancję, szok środkiem i celem głoszonego słowa”¹⁸⁵.

¹⁸³ W. Przyczyna, H. Sławiński, *Homiletyka a retoryka. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, „Przegląd Homiletyczny” 9 (2005), s. 133.

¹⁸⁴ Zagadnienie retorycznego wymiaru przepowiadania kaznodziejskiego w środowisku zsekularyzowanym jest żywo obecne w środowisku teologów niemieckich. Zob. O. Gert, *Predigt als Sprache. Eine Zusammenfassung in sechs kommentierten Thesen*, w: *Grundfragen der Predigt*, red. W. Engemann, F.M. Lutze, Leipzig 2006, s. 259–279; M. Thiele, „*Königin aller Dinge, die Rede*”. *Rhetorische Präsenz*, w: *Homiletische Präsenz. Predigt und Rhetorik*, red. M. Meyer-Blanck, J. Seip, B. Spielberg, München 2010, s. 175–189.

¹⁸⁵ G. Siwek, *Osobowość kaznodziei. Rozważania nieobojętne*, Kraków 2014, s. 178.

Dużym problemem dla wielu słuchaczy jest brak odpowiednich kompetencji do rozumienia treści usłyszanych podczas przepowiadania słowa Bożego. Brak ten nie jest wynikiem utraty kompetencji, ale wynika z faktu, że słuchacze ci nigdy takich kompetencji nie nabyli. Stąd poszerzanie i nabywanie przez słuchaczy odpowiednich kompetencji odbiorczych jest ważniejsze od prób uproszczeń i tłumaczenia tekstów wypowiedzi kaznodziejskich na język potoczny¹⁸⁶.

Językowe nowinki we współczesnym przepowiadaniu kaznodziejskim wywołują uzasadnioną krytykę. Brzmia w ustach głosiciela słowa Bożego nieprawdziwie, fałszywie. Często bowiem nie są naturalnym, autentycznym językiem kaznodziei, ale nabytym, wyuczonym sposobem mówienia o Bogu. Język ten naraża mówcę na śmieszność i oskarżenia o dbanie bardziej o własny wizerunek niż o wierność Ewangelii. Prosty, codzienny i poprawny sposób wyrażania jest w tym przypadku znacznie korzystniejszy¹⁸⁷.

Poszukiwanie nowych, atrakcyjnych i najczęściej niezgodnych z duchem przepowiadania kaznodziejskiego form jest niejednokrotnie wynikiem przekonania o dewaluacji słowa mówionego wśród współczesnych słuchaczy. Zdaniem Wiesława Przyczyny, kaznodzieje wzorem „aktorów, piosenkarzy, konferansjerów usiłują wspierać swoje słowo wizualizacją, inscenizacją, grą świateł, muzyką, przedziwnymi rekwizytami. Prowadzi to do tego, że homilia staje się widowiskiem, słuchanie – oglądaniem, myślenie – doznaniem. A to wszystko po to, by umożliwić ludziom miłe spędzenie czasu w kościele. Wydaje się, że w niejednej dziś sprawowanej liturgii nie ma już Boga, jest za to człowiek ze swoją kreatywnością!”¹⁸⁸.

Niebezpieczeństwem stojącym przed współczesnymi głosicielami słowa Bożego jest populizm, który objawia się głównie w nastawieniu przepowiadającego na skuteczność. Chęć dotarcia z Ewangelią do największej liczby słuchaczy nie może sprowadzać kaznodziejstwa do poziomu show, do zabawy „lekkiej, łatwej i przyjemnej”¹⁸⁹. Dominacja słowa ludzkiego nad słowem Bożym powoduje, że współczesne kaznodziejstwo nie potrafi zaspokoić głodu duchowości u słuchaczy. Poszukujących Boga i doświadczeń duchowych karmi się często kaznodziejskim słowotokiem¹⁹⁰.

¹⁸⁶ D. Nowakowska, *Młody chrześcijanin jako odbiorca tekstów religijnych*, „Język – Szkoła – Religia” 7,2 (2012), s. 142.

¹⁸⁷ A. Draguła, *Między wieżą Babel...*, s. 56, 57.

¹⁸⁸ *Klerycy bez pytań?* Dyskutują ks. Wiesław Przyczyna i ks. Grzegorz Ryś, „Więź” 54,2–3 (2011), s. 46.

¹⁸⁹ G. Siwek, *Głosiciel słowa Bożego*, w: *Sztuka bycia księdzem*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, s. 74.

¹⁹⁰ „W przepowiadaniu używa się ciągle tych samych słów, a Kościołowi nie udało się w ostatnim czasie ani wypełnić ich nową treścią, ani znaleźć jakieś inne nowe pojęcia mające większą siłę przekonywania. W Kościele potrzeba zatem ascezy i nowej kultury słowa, która będzie w stanie przeciwstawić się rozpowszechnionej dzisiaj w liturgii biegunce słownej” – R. Biel, *Wewnętrzkościelne źródła osłabienia...*, s. 87.

Współcześnie kaznodzieje ulegają niekiedy modom panującym w mediach, w których dominuje zabawa i sensacja. Media przyzwyczały odbiorców, że to, co nie jest zabawne i atrakcyjne, pozbawione jest wartości. Wykorzystując to, że człowiek, *homo ludens*, ma w swojej psychice głęboką potrzebę zabawy i rozrywki, przedstawiają życie jako jedną wielką zabawę¹⁹¹. Głosiciele słowa Bożego, zwłaszcza młodzi i zafascynowani kulturą masową, próbując naśladować zachowania typowe dla mediów, używają środków, które wprawdzie podnoszą atrakcyjność wypowiedzi, niekoniecznie jednak sprzyjają poważnym i głębokim przemyśleniom¹⁹². Kaznodzieja staje się wówczas „zabawiaczem” skupiającym uwagę bardziej na sobie niż na Bogu¹⁹³. Kaznodziei wzorującemu się na przekazach stosowanych w mediach grozi niebezpieczeństwo ukazywania uproszczonej rzeczywistości, świata zdominowanego przez rozrywkę i przyjemność oraz oderwanie od prawdziwych ludzkich problemów. Wówczas przekaz wiary będzie skoncentrowany na przystępnej, lekkiej i atrakcyjnej formie, która nie wymaga pogłębionej refleksji¹⁹⁴.

Współczesnym głosicielom słowa Bożego grożą skrajne postawy: chęć dostosowania języka do potocznych wypowiedzi słuchaczy oraz, po przeciwnej stronie, uporczywe wykorzystywanie pięknego, ale hermetycznego języka teologii. Postawa pierwsza rodzi niebezpieczeństwo braku efektywnego przekazu wartości chrześcijańskich, druga zaś wymaga od słuchaczy zgłębiania trudnego języka teologicznego¹⁹⁵.

Przepowiadanie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym wymaga od kaznodziejów poszukiwania najbardziej skutecznych form docierania z Dobrą Nowiną do ludzi znajdujących się na marginesie wiary i Kościoła. Kaznodzieja głoszący słowo Boże w środowisku zsekularyzowanym nie może pochopnie rezygnować z języka charakterystycznego dla przekazu biblijnego. Język ten powinien jednak wzbogacać o elementy egzystencjalne, obrazowe i dialogiczne. A samo przepowiadanie w tym środowisku, zachowując *sacrum*, ma cechować się empatią i właściwą argumentacją.

¹⁹¹ *Klerycy bez pytań?...*, s. 44.

¹⁹² We wskazaniach Konferencji Episkopatu Polski dotyczących homilii mszalnej przyjętych 14 października 2017 roku można odnaleźć zalecenie: „W homilii zaleca się ostrożność duszpasterską w wykorzystywaniu narzędzi aktywizujących, jakimi mogą być czasem nowoczesne formy techniczne (np. film, obraz, muzyka), a także rekwizyty (np. specjalne stroje itp.), aby środki te nie przysłaniały słowa, które powinno pozostać głównym środkiem komunikacji w homilii. W ocenie stosowności użycia takich środków podczas homilii należy mieć na względzie przede wszystkim świętość miejsca kultu Bożego” (p. 14) – Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania dotyczące homilii mszalnej* (14.10.2017), <http://episkopat.pl/biskupi-homilie-powinny-byc-kazdo-razowo-starannie-przygotowywane/> [dostęp: 17.04.2018].

¹⁹³ Zob. J. Kowalski, *Siedem grzechów głównych...*, s. 26–34.

¹⁹⁴ A. Makowski, *Nowa ewangelizacja inspiracją odnowy misji ludowych*, Kraków 2017, s. 73, 74.

¹⁹⁵ K. Misiaszek, *Funkcje wypowiedzi katechetycznej...*, s. 167, 168.

Andreas Wollbold wskazuje na konieczność odnowy przepowiadania w środowisku zsekularyzowanym. Stawia on siedem tez odnoszących się zarówno do treści jak i formy przepowiadania kaznodziejskiego. (1) W przepowiadaniu słowa Bożego kaznodzieja i jego przekonania manifestują się w każdym słowie. Świadek jest całym sobą, to on ręczy ze swoim doświadczeniem, zaangażowaniem swojego życia, swoją wiarygodnością za to, co głosi. Zarazem nie mówi nic subiektywnego i nie reprezentuje jedynie własnej opinii, ale opowiada się za obiektywną prawdą i doktryną Kościoła. (2) Przepowiadanie musi być proste, ale jednocześnie musi posługiwać się wszelkimi możliwymi środkami językowymi, aby przekazać swoje przesłanie tak skutecznie i jasno, jak to tylko możliwe. (3) Przepowiadanie musi ukazać mówcom i słuchaczom wymagania, które Bóg kieruje do nich, ale zarazem być pomysłowe w argumentacji, aby uczynić je zrozumiałymi. (4) Przepowiadanie słowa Bożego zajmuje kluczową pozycję w nowej ewangelizacji jako część większego projektu ewangelizacji. W rzeczywistości odgrywa ono nieodzowną rolę we wszystkich fazach ewangelizacji: jako pierwsze orędzie misjonarskie chrześcijańskiego kerygmatu dla niewierzących, jako katechetyczne wyjaśnianie wiary w jej organicznym kontekście, jako jej przenikanie do *intellectus fidei*, jako uzasadnienie i pogłębienie dialogu z innymi religiami i światopoglądami oraz na końcu, jako wizja połączenia wiary, kultury i życia, które przeciwdziała „rozłamowi ewangelii i kultury”. Biorąc pod uwagę to ogólnikowe znaczenie kazania, należy jednak również zauważyć, jak nieskuteczne pozostaje wypowiedane słowo, jeśli nie jest ono osadzone w różnorodnych chrześcijańskich doświadczeniach i praktykach. Kazanie jest narzędziem, ale życie chrześcijańskie jest początkowym miejscem jego użycia. Tematyka głoszonego słowa powinna być możliwa do doświadczania w określonych przestrzeniach, dopiero wtedy kazanie będzie skuteczne. (5) Przepowiadanie musi znaleźć swój własny temat – ale nie ograniczać się do treści czysto religijnych lub zwykłego streszczenia biblijnych przesłań, lecz „znaleźć Boga we wszystkim – *invenire Deum in omnibus*” (Ignacy Loyola). (6) Każde głoszenie słowa Bożego musi podtrzymywać prymat logosu w obliczu etosu, musi przede wszystkim świadczyć o akcie zbawienia, a nie stawiać żądań i nakazów moralnych. Prawda Boża wzywa do nowego postępowania. Nie ma rozbieżności między teorią a praktyką, pomiędzy nauczaniem a moralnością. (7) Homilia/kazanie musi przemawiać – ale jednocześnie rezygnować z inflacji słów (tzw. polylogia)¹⁹⁶.

Podsumowaniem tego etapu opracowania mogą być słowa Jürgena Ziemera, który przedstawia sposoby dotarcia do „przypadkowego słuchacza” słowa Bożego. Postuluje dostosowanie przemówienia do słuchaczy z ostatniej ławy kościoła. „Jeśli oni ciebie usłyszą, inni także ciebie zrozumieją. Właśnie to, co początkowo było rozumiane bardziej jako akustyczna reguła, może w przenośni

¹⁹⁶ A. Wollbold, *Predigen. Grundlagen und praktische Anleitung*, Regensburg 2017, s. 53, 54.

odnosić się do treści i prezentacji kazania. Gdyż właśnie owi »przypadkowi« słuchacze często siedzą w »ostatniej ławce«¹⁹⁷. Następnie Ziemer postuluje wychodzenie poza przestrzeń świątyni. „Kto chce przemówić swoim kazaniem do przypadkowych słuchaczy, musi być przygotowany do nieustannego przekraczania granic środowisk kościelnych. Inaczej skąd mam wiedzieć, co myślą i czują ludzie, którzy nigdy lub sporadycznie przychodzą na nabożeństwo do kościoła?”¹⁹⁸.

¹⁹⁷ J. Ziemer, *Predigt über den Zaun. Plädoyer für die zufälligen Hörer*, w: *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*, red. W. Engemann, C. Grethlein, Leipzig 2001, s. 234.

¹⁹⁸ Tamże, s. 236.

Zakończenie

Głoszenie Ewangelii ludziom żyjącym w określonym kontekście historycznym jest podstawowym zadaniem Kościoła. Przepowiadanie słowa Bożego, adekwatne do dzisiejszych uwarunkowań, wymaga znajomości warunków życia, potrzeb egzystencjalnych i duchowych współczesnych słuchaczy. Przepowiadanie takie czerpie swoją treść z Pisma Świętego oraz z obserwacji świata, w którym żyje i tworzy współczesny człowiek, a słuchacze powinni odczuwać, że w głoszonym słowie chodzi o nich, ponieważ znajdują w nim odpowiedź na nurtujące ich pytania egzystencjalne. Zadaniem kaznodziejów jest budowanie łączności pomiędzy głoszonym słowem Boga a epoką nowożytną, w której to słowo nabiera konkretnego znaczenia. Głosiciel słowa Bożego nie może pełnić swojej misji w izolacji od dokonujących się w świecie przemian. Współczesnym kontekstem przepowiadania słowa Bożego jest zjawisko sekularyzacji, która przyczynia się do odchodzenia wielu ludzi od Boga i religii.

Również w Polsce coraz częściej adresatami głoszonego słowa Bożego są słuchacze obojętni, a nawet niewierzący. Dlatego posługa głoszenia słowa Bożego musi w coraz szerszym zakresie uwzględniać potrzebę przepowiadania, które ma na celu wzbudzenie i rozwój wiary u odbiorcy słowa Bożego, a w konsekwencji doprowadzenie go do spotkania z Chrystusem. Kaznodziejstwo to powinno być otwarte na potrzeby ewangelizacyjne i reewangelizacyjne w środowisku niewierzących, pogan oraz ochrzczonych, ale potrzebujących nawrócenia.

Zasadniczym celem niniejszego opracowania było określenie obecnego stanu przepowiadania słowa Bożego i stopnia jego dostosowania do zachodzących procesów sekularyzacyjnych, a także ukazanie wpływu struktur eklezjalnych na realny kształt posługi kaznodziejskiej. Na podstawie przeprowadzonych rozważań o głoszeniu słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym należy stwierdzić, że cel założony na wstępie niniejszej rozprawy został osiągnięty. Na każdym z etapów niniejszego opracowania dokonano krytycznej analizy obecnego stanu kaznodziejstwa, a także stopnia jego dostosowania do środowiska zsekularyzowanego oraz poszczególnych osób dystansujących się od wiary i religii.

W początkowej części opracowania dokonano analizy istniejących badań oraz wybranej literatury socjologicznej, filozoficznej i teologicznej dotyczącej

trendów dominujących we współczesnej kulturze i cywilizacji oraz wpływu procesów sekularyzacyjnych na osłabienie religijności, zwłaszcza religijności kościelnej, a także wskaźników sekularyzacji w indywidualnych zachowaniach i przekonaniach. Postmodernizm, globalizm i nihilizm to trendy dominujące we współczesnej kulturze i cywilizacji, które mają bezpośredni wpływ na adresatów przepowiadania słowa Bożego. Swoistą metamorfozę przechodzi również polska religijność. Zauważa się bowiem przejście od religijności dziedziczonej do religijności z wyboru, czyli w pełni świadomej, przeżywanej. Jednocześnie coraz częściej adresatem głoszonego słowa Bożego jest nie tylko wierzący, ale również niewierzący, który sporadycznie, niejako przez przypadek, znalazł się w gronie słuchaczy. Dlatego głoszenie słowa Bożego, chociaż głównie skierowane do wierzących, powinno posiadać charakter przepowiadania także dla „pogan”. W teologii homiletycznej, zwłaszcza zachodnioeuropejskiej, dokonuje się systematyczna zmiana dominującego wcześniej paradygmatu sekularyzacji na paradygmat ewangelizacji. Także w Polsce odnowa przepowiadania słowa Bożego, głoszonego zwłaszcza w środowisku zsekularyzowanym, powinna być inspirowana założeniami i programem nowej ewangelizacji.

W opracowaniu dokonano krytycznej analizy inicjatyw mających na celu bezpośredni zwrot do osób niewierzących, jak również wierzących, ale w znacznym stopniu już zsekularyzowanych. Cennych inspiracji w poszukiwaniu odpowiedniej treści i właściwej formy przepowiadania skierowanego do zsekularyzowanych adresatów dostarczają dokumenty poszczególnych Kościołów lokalnych, zwłaszcza dokumenty Konferencji Episkopatu Włoch, Francji i Polski, inicjatywy dialogu z niewierzącymi, np. „dziedziniec pogan” i „dziedziniec dialogu” oraz list papieża Franciszka do człowieka niewierzącego.

W kolejnej części opracowania wskazano na posłannictwo głosicieli słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym. Zaprezentowano nauczanie Kościoła o roli i zadaniach kapłana, głosiciela słowa w środowisku zsekularyzowanym i zbadano zmiany w postrzeganiu kaznodziei przez to środowisko. Zostały również wysunięte postulaty pastoralne odnoszące się do formacji obecnych i przyszłych kaznodziejów, którzy przygotowują się do głoszenia słowa wśród oddalonych od wiary i religii. Skuteczność przepowiadania słowa Bożego w dużej mierze zależy od świadectwa wiary kaznodziei, znajomości głoszonego orędzia i problemów dotyczących słuchaczy oraz umiejętności posługiwania się słowem. Kapłan w środowisku zsekularyzowanym powinien cechować się przyjaźnią z Chrystusem, modlitwą oraz pokorną służbą wobec Bożego słowa. Chcąc być przewodnikiem ludu Bożego i przyjacielem człowieka, musi posiadać zdolność uważnego „słuchania”. Wielu obecnych głosicieli słowa Bożego nie potrafi nadążyć za szybko zmieniającą się rzeczywistością otaczającego świata i coraz mniej rozumie współczesnego człowieka. Stąd u wielu duszpasterzy pojawia się pokusa zamykania się na tych, którzy żyją poza aktywną, zaangażowaną częścią wspólnoty Kościoła. Szczególnym zadaniem kaznodziei w środo-

wisku ludzi oddalonych od Boga i wiary jest budzenie w ich sercach pragnienia spotkania z Chrystusem. Głoszenie słowa z posłania i w imieniu Kościoła wymaga, mimo niesprzyjających okoliczności i wielu zagrożeń, odwagi w obronie integralnego nauczania Kościoła. Współczesny kaznodzieja musi posiadać wyraźnie ukształtowaną hierarchię działań, w której pierwszeństwo powinien dać temu, co skutecznie przyczynia się do wiązania człowieka z Bogiem. Podstawą formacji przyszłych i obecnych kaznodziejów jest nabycie gruntownej wiedzy filozoficznej i teologicznej, znajomość psychologii i retoryki oraz odpowiedni rozwój duchowy. Powinno to przyczynić się do otwartego dialogu z ludźmi dobrej woli, współpracy ze świeckimi, wyczulenia na problemy, które dotyczą wiernych, wsparcia duchowego i rady w rozwiązywaniu tych problemów.

W następnej części monografii przeprowadzono badania głównych kierunków zmian treści przepowiadania słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym. Posługa kaznodziejska polega na głoszeniu stałych i niezmiennych treści, tak jak niezmienna pozostaje przekazana człowiekowi przez Boga dobra nowina, stanowiąca istotę Ewangelii. Systematycznym zmianom podlegają jednak okoliczności życia słuchaczy oraz ich egzystencjalne problemy. Dlatego w środowisku zsekularyzowanym konieczna jest zmiana akcentów w treści przepowiadania oraz wybór ze skarbca Bożego objawienia tych treści, które należałoby w szczególniejszy sposób zaakcentować i przybliżyć słuchaczowi. Zasadniczą treścią przepowiadania słowa Bożego jest dobra nowina o Jezusie Chrystusie Panu i Zbawicielu. Przepowiadanie to swoją treść czerpie z Biblii i obserwacji świata, w którym żyje i tworzy współczesny człowiek. W środowisku zsekularyzowanym, nie rezygnując z powyższych źródeł, kaznodzieja powinien akcentować treści kerygmaticzne i prowadzić do wiary, która jest osobowym spotkaniem z Jezusem Chrystusem oraz posiada personalny i dialogiczny charakter. Ukazywanie prawdziwego Boga oraz Jezusa Chrystusa – jedyne Zbawiciela człowieka powinno być połączone z próbą udzielenia odpowiedzi na ludzkie pytania i pragnienia. Kerygmat również obecnie jest zasadniczą treścią kościelnego przepowiadania i kierowany jest do różnych adresatów. Konieczne jest jednak wypracowanie kerygmatu dostosowanego do szczególnych potrzeb i oczekiwań współczesnego niewierzącego i słabo wierzącego. Jeżeli przez kerygmat w sensie ścisłym rozumie się mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, połączone z wezwaniem do nawrócenia, a przez kerygmat w sensie szerszym to wszystko, co głosi Kościół, czyli wszystkie słowa i czyny Jezusa poświadczone w Biblii, to w przepowiadaniu słowa Bożego w Polsce głoszenie kerygmatu w sensie ścisłym powinno się przenikać z głoszeniem kerygmatu w sensie szerszym. Ludziom niewierzącym i zsekularyzowanym należy głosić przede wszystkim kerygmat w sensie ścisłym, którego celem jest pierwsze nawrócenie tych ludzi, przygotowanie ich do przyjęcia chrztu i wejścia do wspólnoty Kościoła. Zwyczajne przepowiadanie Kościoła, dokonujące się w przepowiadaniu homilijnym, powinno pozostać głoszeniem kerygmatu w sensie szerokim,

zaś głoszenie kerygmatu w sensie ścisłym, czyli wezwanie do fundamentalnego opowiedzenia się za Chrystusem, powinno być skierowane do zsekularyzowanych i dokonywać się w specjalnych okolicznościach. Okolicznościami tymi są najważniejsze chwile chrześcijańskiego życia, takie jak chrzest, ślub i pogrzeb oraz homilie wielkanocne i bożonarodzeniowe.

Przepowiadanie kaznodziejskie skierowane do zsekularyzowanych powinno nawiązywać do opisu doświadczenia ludzkiego, niepowodzenia poszukiwań i rozwiązań ludzkich oraz wskazać rozwiązanie problemu przez otwarcie się na objawienie chrześcijańskie. Takie, odwołujące się do metody antropologicznej, głoszenie słowa Bożego zmierza do wzbudzenia u słuchaczy tęsknoty za Bogiem. Wśród podstawowych tematów poruszanych w przepowiadaniu skierowanym do środowiska zsekularyzowanego nie może zabraknąć zagadnienia osoby ludzkiej i jej godności, wolności odnowionej przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa, problemu sensu życia, miłości, szczęścia, choroby i cierpienia. Zaś treścią przepowiadania kaznodziejskiego skierowanego do słuchaczy niewierzących mogą być uniwersalne, ogólnoludzkie wartości, wśród których dominują trzy transcendentalia: prawda, dobro i piękno.

W końcowej części monografii przeprowadzono badania formalnej strony wypowiedzi kaznodziejskich skierowanych do środowiska zsekularyzowanego. Przepowiadanie słowa Bożego w tym środowisku wymaga od kaznodziejów poszukiwania najbardziej skutecznych form docierania z Dobrą Nowiną do ludzi znajdujących się na marginesie wiary i Kościoła. W sytuacji dokonującej się sekularyzacji głoszenie słowa Bożego wymaga odwagi i entuzjazmu oraz śmiałości w poszukiwaniu języka zdolnego do przekazania głębokiego sensu i piękna doświadczenia wiary. Poszukiwaniu temu powinna towarzyszyć świadomość, że przepowiadanie kaznodziejskie jest słowem Bożym (płaszczyzna teologiczna) i słowem człowieka (płaszczyzna antropologiczna).

Odnowa formy komunikacji Ewangelii wymaga przeformułowania języka wypowiadania własnej wiary w taki sposób, żeby stał się adekwatnym dla świadomości kulturowej środowiska, któremu głoszone jest przesłanie. Precyzyjne słowne formuły, dogmatyczne definicje i uczenie wiary poprzez opanowanie prawd katechizmowych dla wielu współczesnych odbiorców są trudne do przyjęcia. Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym powinno odwoływać się do bogactwa języka Biblii i cechować się prostotą formy.

Kaznodzieja powinien podejmować próby uwspółcześnienia swoich wypowiedzi, które dla wielu odbiorców są niezrozumiałe z powodu znacznych różnic pomiędzy językiem jego przepowiadania i językiem używanym przez słuchaczy i przez nich zrozumiałym. Wsłuchiwanie się w opinie oddalonych od Boga i Kościoła adresatów słowa Bożego pozwala wypracować język komunikatywny dla współczesnych ludzi, egzystencjalny język wiary. Niezbędne w głoszeniu słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym jest stosowanie języka propozycji, dialogu, szacunku i empatii. Roztropne korzystanie z obra-

zowości w przepowiadaniu pomoże wprowadzić słuchacza w świat dotychczas jemu nieznany. Wskazane jest stosowanie perswazji i szerokiej argumentacji, odwołującej się do sfery intelektualnej, emocjonalnej i wolitywnej odbiorców głoszonego słowa Bożego.

Unikać natomiast należy postaw skrajnych, czyli chęci dostosowania języka do potocznych wypowiedzi słuchaczy z jednej strony, z drugiej zaś uporeczywego korzystania z hermetycznego, niezrozumiałego przez słuchaczy, języka teologii. Postawy te powinny być przewyciężone przez staranie o zachowanie *sacrum* w wypowiedzi kaznodziejskiej.

Przeprowadzone badania ujawniły konieczność dalszych badań nad stanem kaznodziejstwa w Polsce. Coraz bardziej zauważalne procesy sekularyzacyjne mają znaczny wpływ na teologię homiletyczną. Jej zadaniem jest wypracowanie – w świetle analizy aktualnej sytuacji – zasad i dyrektyw, dzięki którym kościelna posługa słowa może skutecznie wypełniać swoją misję. Konieczność ciągłego doskonalenia formacji kaznodziejskiej wynika z wymogów stawianych kapłanom działającym we współczesnym świecie, a polegających na dostosowaniu metod duszpasterskich do ciągle zmieniających się warunków życia wspólnoty wierzących. Również w procesie programowania kaznodziejstwa nie może zabraknąć uwzględniania systematycznie poszerzającego się środowiska zsekularyzowanego.

Bibliografia

1. Dokumenty Soboru Watykańskiego II

- Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 410–421.
- Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, w: tamże, s. 377–401.
- Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”*, w: tamże, s. 433–471.
- Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, w: tamże, s. 193–208.
- Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, w: tamże, s. 236–258.
- Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, w: tamże, s. 478–508.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: tamże, s. 104–166.
- Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: tamże, s. 350–363.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: tamże, s. 526–606.
- Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: tamże, s. 48–78.

2. Nauczanie papieża

- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła „Sacramentum caritatis”* (2007), Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”* (2010), Wrocław 2010.
- Benedykt XVI, *Bądźcie świadkami radości płynącej z wiary. Przemówienie do członków Odnowy w Duchu Świętym we Włoszech* (06.05.2012), „L'Osservatore Romano” Pol 33,7–8 (2012), s. 32–33.
- Benedykt XVI, *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, „L'Osservatore Romano” Pol 33,12 (2012), s. 46–48.
- Benedykt XVI, *Do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Chorych i Służby. „Kościół wobec nowych odkryć medycznych”* (19.09.2005), „L'Osservatore Romano” Pol 27,2 (2006), s. 48–50.

- Benedykt XVI, *Encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie „Caritas in veritate”* (2009), Kraków 2009.
- Benedykt XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej „Deus Caritas est”* (2006), Poznań 2006.
- Benedykt XVI, *Ewangelia zawsze i wszędzie. List apostolski powołujący do życia Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji* (21.09.2010), „L'Osservatore Romano” Pol 32,1 (2011), s. 11–13.
- Benedykt XVI, *Homilia w czasie sprawowania Eucharystii na Placu Piłsudskiego w Warszawie*, Warszawa (26.05.2006), „L'Osservatore Romano” Pol 27,6–7 (2006), s. 22–24.
- Benedykt XVI, *Jakże niesamowitą rzeczą jest być księdzem*, „L'Osservatore Romano” Pol 30,9 (2009), s. 48–49.
- Benedykt XVI, *Jesteśmy przyjaciółmi tych, którzy znają Boga, i tych, którzy Go jeszcze nie znają. Przemówienie do Kurii Rzymskiej z okazji składania życzeń bożonarodzeniowych* (22.12.2009), „L'Osservatore Romano” Pol 31,2 (2010), s. 37–41.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011.
- Benedykt XVI, *Kościół musi nieustannie odnawiać swoją misję ewangelizacyjną. Przemówienie do uczestników zgromadzenia zwyczajnego Najwyższej Rady Papieskich Dziel Misyjnych* (14.05.2011), „L'Osservatore Romano” Pol 32,7 (2011), s. 28–29.
- Benedykt XVI, *Lekcja Soboru. Katecheza środowa* (10.10.2012), „L'Osservatore Romano” Pol 33,12 (2012), s. 42–44.
- Benedykt XVI, *List apostolski ogłaszający Rok Wiary „Porta fidei”* (2011), Poznań 2011.
- Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. rocznicy Dies natalis świętego Proboszcza z Ars*, Kraków 2009.
- Benedykt XVI, *Musimy szukać nowych sposobów skutecznego głoszenia Ewangelii. Przemówienie do uczestników I Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji* (30.05.2011), „L'Osservatore Romano” Pol 32,7 (2011), s. 39–40.
- Benedykt XVI, *Nowe i kreatywne języki, pozwalające prowadzić dialog ze wszystkimi* (13.11.2011), „L'Osservatore Romano” Pol 32,1 (2011), s. 26–28.
- Benedykt XVI, *Nowe technologie komunikacyjne i głoszenie Ewangelii. Orędzie na XLV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „L'Osservatore Romano” Pol 32,3 (2011), s. 8–9.
- Benedykt XVI, *O laickości i „Dziedzińcu pogan”*, www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,5085,benedykt-xvi-o-laickosci-i-dziedzincu-pogan.html, [dostęp: 06.06.2017].
- Benedykt XVI, *Orędzie na 47. Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, „L'Osservatore Romano” Pol 31,3–4 (2010), s. 8–9.
- Benedykt XVI, *Podróż apostolska do Portugalii (11–14.05.2010). Konferencja prasowa w samolocie*, „L'Osservatore Romano” Pol 31,7 (2010), s. 6–7.

- Benedykt XVI, *Pokój w prawdzie. Orędzie na XXXIX światowy dzień pokoju 1 stycznia 2006 roku*, „L'Osservatore Romano” Pol 27,2 (2006), s. 4–7.
- Benedykt XVI, *Pomóż nam, kapłanom, przekazywać ludziom Twoje światło w mrocznych czasach. Homilia Ojca Świętego podczas Mszy św. na zakończenie Roku Kapłańskiego* (11.06.2010), „L'Osservatore Romano” Pol 31,8–9 (2010), s. 35–38.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej* (21.12.2009), „L'Osservatore Romano” Pol 31,2 (2010), s. 37–41.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników I Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji* (30.05.2011), „L'Osservatore Romano” Pol 32,7 (2011), s. 39–40.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury* (08.03.2008), „L'Osservatore Romano” Pol 29,4 (2008), s. 35–36.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego*, „L'Osservatore Romano” Pol 31,2 (2010), s. 23–24.
- Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z biskupami Niemiec w Kolonii* (21.08.2005), „L'Osservatore Romano” Pol 31,10 (2010), s. 29–33.
- Benedykt XVI, *Spotkanie z duchowieństwem diecezji rzymskiej*, „L'Osservatore Romano” Pol 29,3 (2008), s. 39–50.
- Benedykt XVI, *Twórcie piękno, ale przede wszystkim niech w Waszym życiu będzie miejsce dla piękna. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury. Lizbona* (12.05.2010), „L'Osservatore Romano” Pol 31,7 (2010), s. 12–13.
- Benedykt XVI, *Wiercie w moc waszego kapłaństwa*, „L'Osservatore Romano” Pol 27,6–7 (2006), s. 15–17.
- Benedykt XVI, *Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostołatu*, „L'Osservatore Romano” Pol 26,7–8 (2005), s. 12–13.
- Benedykt XVI, *Z wielką miłością do Chrystusa i Kościoła*, „L'Osservatore Romano” Pol 26,7–8 (2005), s. 14–15.
- Benedykt XVI, Seewald P., *Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016.
- Benedykt XVI, Seewald P., *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii gaudium”* (2013), Kraków 2013.
- Franciszek, *Homilia wygłoszona dla biskupów i innych duchownych przybyłych na ŚDM* (27.07.2013), <http://papiez.wiara.pl/doc/1643262.Musicie-isc-pod-prad> [dostęp: 15.05.2015].
- Franciszek, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. z udzielaniem święceń prezbiteratu* (21.04.2013), „L'Osservatore Romano” Pol 34,6 (2013), s. 25–26.
- Franciszek, *List do niewierzącego*, <http://www.cl.opoka.org.pl/artykuly/volantino092013pl.pdf> [dostęp: 01.09.2017].
- Franciszek, *W jaki sposób prowadzi się dialog? Spotkanie z biskupami azjatyckimi w sanktuarium w Haemi* (17.08.2014), „L'Osservatore Romano” Pol 35,8–9 (2014), s. 18–21.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata „Pastores gregis”* (2003), Kraków 2003.

- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”* (1992), Wrocław 1992.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”* (1979), Warszawa 1979.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o Kościele w Australii i Oceanii „Ecclesia in Oceania”* (2001), Warszawa 2008.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o Kościele w Europie „Ecclesia in Europa”* (2003), Poznań 2003.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie „Christifideles laici”* (1988), Wrocław 1989.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o spotkaniu z żywym Chrystusem, drogą nawrócenia, jedności i solidarności w Ameryce „Ecclesia in America”* (1999), Warszawa 2008.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie „Vita consecrata”* (1996), Wrocław 1999.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła „Reconciliatio et paenitentia”* (1984), Poznań 1985.
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 r.*, „L'Osservatore Romano” Pol 22,2 (2001), s. 24–29.
- Jan Paweł II, *Encyklika o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata „Dominum et Vivificantem”* (1986), Poznań 1997.
- Jan Paweł II, *Encyklika o Odkupicielu człowieka „Redemptor hominis”* (1979), Watykan 1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła „Veritatis splendor”* (1993), Poznań 1993.
- Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem „Fides et ratio”* (1998), Poznań 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego „Redemptoris missio”* (1990), Watykan 1990.
- Jan Paweł II, *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium vitae”* (1995), Kraków 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”* (1991), Wrocław 1991.
- Jan Paweł II, *Homilia w Nowej Hucie-Mogile (9.06.1979)*, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2006, s. 186–191.
- Jan Paweł II, *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Jan Paweł II, *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Jan Paweł II, *List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 „Novo millennio ineunte”* (2001), Kraków 2001.
- Jan Paweł II, *List apostolski w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 „Tertio Millennio Adveniente”* (1994), Wrocław 1994.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1999 r.*, „L'Osservatore Romano” Pol 20,4 (1999), s. 4–6.

- Jan Paweł II, *Listy Ojca Świętego do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979–1997)*, Kraków 1998.
- Jan Paweł II, *O zachowanie własnej tożsamości i uznanie tożsamości innych. Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2005 r.*, „L'Osservatore Romano” Pol 26,3 (2005), s. 7–8.
- Jan Paweł II, *Od prac człowieka do prac narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, „L'Osservatore Romano” Pol 16,11–12 (1995), s. 4–9.
- Jan Paweł II, *Orędzie do uczestników międzynarodowego kongresu poświęconego powołaniom w Europie (29.04.1997)*, „L'Osservatore Romano” Pol 18,8–9 (1997), s. 34–36.
- Jan Paweł II, *Prowadźcie dzieło nowej ewangelizacji (23.03.2001)*, „L'Osservatore Romano” Pol 22,5 (2001), s. 27–28.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów australijskich przybyłych z wizytą ad limina Apostolorum (26.03.2004)*, „L'Osservatore Romano” Pol 25,6 (2004), s. 25–27.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Port-au-Prince (9.03.1983)*, „L'Osservatore Romano” Pol 4,4 (1983), s. 28–30.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej (10.04.1986)*, „L'Osservatore Romano” Pol 7,5 (1986), s. 10.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z biskupami Republiki Federalnej Niemiec (14.09.1989)*, „L'Osservatore Romano” Pol 10,10–11 (1989), s. 1, 25.
- Jan Paweł II, *Spotkanie z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury (13.03.2004)*, „L'Osservatore Romano” Pol 25,5 (2004), s. 38–39.
- Paweł VI, *Adhortacja apostołska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi” (1975)*, Wrocław 2001.
- Paweł VI, *Encyklika o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji „Ecclesiam suam” (1964)*, Wrocław 2006.

3. Dokumenty Stolicy Apostolskiej

- Kongregacja ds. Biskupów, *Instrukcja na temat pasterskiej posługi biskupów „Ecclesiae imago”*, Watykan 1973.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Watykan 1994.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Tarnów 1999.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Poznań 2002.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna instrukcja katechetyczna*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, t. 1, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 91–192.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015.

- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja dotycząca norm sprawowania Eucharystii „Redemptionis sacramentum”*, Poznań 2004.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału rzymskiego*, Poznań 2004.
- Kongregacja Kultu Bożego, *Trzecia instrukcja wykonawcza do Konstytucji o Liturgii „Liturgicae instaurationes”*, „Acta Apostolicae Sedis” 62 (1970), s. 692–704.
- Kongregacja Kultu Bożego, *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego* (1981), w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. ks. J. Miazek, Warszawa 1987, s. 33–75.
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993), w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 24–100.
- Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o świętej Liturgii „Inter Oecumenici”*, „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964), s. 877–900.

4. Dokumenty konferencji biskupów

- Abyśmy nie ustali w drodze. List biskupów polskich do prezbiterów Kościoła w Polsce o stałej formacji kapłańskiej* (08.03.2006), <http://episkopat.pl/abysmy-nie-ustali-w-drodze/> [dostęp: 13.02.2017].
- Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede. L’annuncio e la catechesi della Conferenza Episcopale Italiana, *Lettera ai cercatori di Dio*, Roma 2009.
- Komitet ds. Dialogu z Niewierzącymi Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego, *Niewierzący w parafii. Sugestie duszpasterskie* (1999), <http://www.currenda.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2-00/kep-2.htm> [dostęp: 03.11.2017].
- Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów – Aparecida, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dialog – zadanie na nowy wiek*, <http://www.kuria.lomza.pl/index.php?wiad=598> [dostęp: 10.08.2017].
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska o pogrzebie i modlitwach za zmarłych*, (05.05.1978).
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania dotyczące homilii mszalnej* (14.10.2017), <http://episkopat.pl/biskupi-homilie-powinny-byc-kazdorazowo-starannie-przygotowywane/> [dostęp: 17.04.2018].
- Les Évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle*, III. Lettre aux catholiques de France, Paris 1997.
- United States Conference of Catholic Bishops, *Preaching the Mystery of Faith. The Sunday Homily*, Washington 2013.
- Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999.

5. Księgi liturgiczne

Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 2005².

Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 2005³.

6. Literatura przedmiotu

Adamek Z., *Homiletyka*, Tarnów 1992.

Araszczyk S., *Dowartościowanie słowa Bożego w celebracji eucharystii w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 10,1 (2011), s. 5–20.

Araszczyk S., *Miejsce liturgii w obszarach nowej ewangelizacji na podstawie adhortacji „Evangelii gaudium”*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 12 (2015), s. 281–297.

Armbruster K., *Von der Krise zur Chance. Wege zu einer erfolgreichen Gemeindepastoral*, Freiburg 1999.

Bagrowicz J., „Słowa jak gromy mówiące”. *O mocy słowa przepowiadania*, w: *Przekaz mojemu ludowi co mówi Bóg. Ewolucja czy kryzys przepowiadania?*, red. K. Klauza, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2007, s. 29–50.

Bauer C., *Pilgern mit Agnostikern? Erkundungen zur säkularen Bedeutung des Evangeliums*, w: *God in Question. Religious languages and secular languages*, red. M.M. Lintner, Brixen 2014, s. 151–163.

Bełch K., *Nowa ewangelizacja w kulturze postmodernistycznej*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 336–350.

Biel R., *Kościół Wielkiej Soboty. Paschalna wizja Kościoła w ujęciu kardynała Kurta Kocha*, Tarnów 2012.

Biel R., *W poszukiwaniu kształtu nowej ewangelizacji*, „Roczniki Teologiczne” 61,6 (2014), s. 57–69.

Biel R., *Wewnątrzkościelne źródła osłabienia wiary chrześcijan*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąs, Lublin 2013, s. 79–102.

Biela B., *Uwarunkowania psychologiczno-społeczne przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 100–118.

Bieliński T., *Pokusy medialnych „ewangelizatorów”*, „Pastores” 42,1 (2009), s. 23–30.

Bifet J.E., *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, Kraków 2009.

Biscontin C., *Kwalifikacje kaznodziei*, „Przegląd Homiletyczny” 8 (2004), s. 7–16.

Bołoz W., *Współczesne przepowiadanie moralne i potrzeba uzasadnienia i motywacji*, „Homo Dei” 77,1 (2008), s. 17–29.

Bołoz W., *Współczesne sposoby uzasadniania norm moralnych*, w: *Veritatem facientes. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. F. Greniuka*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 361–374.

Broński W., *Argumentacja jako element warsztatu komunikacyjnego kaznodziei*, „Przegląd Homiletyczny” 5/6 (2001/2002), s. 125–132.

Broński W., *Argumentacja w formowaniu postaw religijnych słuchaczy słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” 7 (2003), s. 189–199.

- Broński W., *Ewangelizacja społeczeństwa pluralistycznego*, w: *W trosce o teologię pastoralną i duszpasterstwo*, red. W. Śmiegiel, M. Fiałkowski, Lublin 2013, s. 137–146.
- Broński W., *Kompetencja kaznodziejska w kontekście współczesności*, w: *W służbie Bogu i ludziom. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. W. Głowie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2005, s. 73–82.
- Broński W., *Komunikowanie się prezbitera z wiernymi w duszpasterstwie parafialnym*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 8,2 (2009), s. 13–23.
- Broński W., *Nowa ewangelizacja w służbie przekazu prawd wiary chrześcijańskiej*, „Studia Pastoralne” 9 (2013), s. 127–136.
- Brzozowski M., *Kryzys współczesnego kaznodziejstwa i sposoby jego przezwyciężania*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20,6 (1973), s. 87–94.
- Bünker A., *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland*, Münster 2010.
- Cencini A., *Kapłan i dzisiejszy świat. Od postchrześcijaństwa do prechrześcijaństwa*, Kraków 2010.
- Cencini A., *Ksiądz zawsze „człowiekiem modlitwy”?*, „Pastores” 44,3 (2009), s. 71–82.
- Chaim W., *Kazanie jako komunikat*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 98–135.
- Chmielewski M., *Duchowość w życiu i posłudze kapłanów*, w: *Facere veritatem in caritate. Księga jubileuszowa ku czci biskupa Pawła Sochy CM*, red. A. Brenk, Poznań 2005, s. 123–134.
- Cichosz W., *Kapłan gwiazdor, showman i inkwizytor: zagrożenia aktywizmem w posłudze katechetyczno-duszpasterskiej*, „Studia Gdańskie” 26 (2010), s. 109–129.
- Czaja A., *Być Kościołem ewangelizującym, czyli świadczyć o miłości*, w: *Program Duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010. Rok 2009/2010*, red. S. Stułkowski, Poznań 2009, s. 191–212.
- Dąbrówka M., *Jak przepowiadać do tych, którzy nie chcą słuchać? Psychologiczno-dydaktyczny model homilii H. Arensa jako próba dotarcia do słuchacza zdechrystianizowanego*, w: *Jak przepowiadać dziś? Głoszenie słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary*, red. S. Dyk, W. Czapryński, Olsztyn 2014, s. 123–139.
- Dolan T., *Zwiastowanie Ewangelii dzisiaj – pomiędzy missio ad gentes i nową ewangelizacją*, „Wiadomości Archidiecezjalne” (Katowice) 80,4 (2012), s. 250–258.
- Draguła A., *Funkcje rozmowy ewangelizacyjnej. Spojrzenie teologa*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2014, s. 233–245.
- Draguła A., *Jakiej Ewangelii potrzebuje współczesny niewierzący?*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 55–65.
- Draguła A., *Między wieżą Babel a Pięćdziesiątnicą. O współczesnym języku religijnym*, „Więź” 47,7 (2004), s. 49–61.
- Draguła A., *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010.
- Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Święs, Lublin 2013.
- Dyk S., *Atrakcyjny sposób przepowiadania homilijnego*, w: *W służbie Bogu i ludziom. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. hab. Władysławowi Głowie z okazji 65-lecia urodzin i 40-lecia kapłaństwa*, red. H. Słotwińska, Lublin 2005, s. 133–142.
- Dyk S., *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne Lekcjonarza mszalnego*, Lublin 2013.

- Dyk S., *Ewangelizacyjny charakter przepowiadania słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” 5–6 (2001/2002), s. 25–32.
- Dyk S., *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016.
- Dyk S., *Homilijny przekaz prawd wiary*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16,1 (2008), s. 77–89.
- Dyk S., *Kaznodziejstwo – misja, która wypływa z kapłańskiej tożsamości*, „Studia Pastoralne” 6 (2010), s. 75–86.
- Dyk S., *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wezwanie*, Gubin 2015.
- Dyk S., *Nowotestamentalne określenia posługi słowa Bożego w Kościele a natura homilii*, „Przegląd Homiletyczny” 10 (2006), s. 13–23.
- Dyk S., *Przepowiadanie homilijne w kontekście dechrystianizacji*, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, t. 1, red. K. Gózdź, Lublin 2009, s. 1059–1069.
- Dyk S., *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą do zrodzenia wiary*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 41–54.
- Dziewiecki M., *Język nowej ewangelizacji*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/jezyk_newangelizacji.html [dostęp: 18.11.2017].
- Engemann W., *Einführung in die Homiletik*, Tübingen–Basel, 2011².
- Eunjoo M.K., *Preaching in an Age of Globalization*, Louisville 2010.
- Fiałkowski M., *Troska Kościoła o niewierzących. Na marginesie dokumentu pt. „Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie”*, w: *W prostocie prawdy, w pokorze miłości. Studia i materiały dedykowane Księdzu prof. zw. dr. hab. Janowi Walowi*, red. T. Borutka, A. Baczyński, M. Ostrowski, Kraków 2008, s. 243–251.
- Fisichella R., *Krzewić nową ewangelizację. Nowa ewangelizacja po „Evangelii gaudium”*. *Konferencja wygłoszona podczas sesji Ogólnopolskiej Szkoły Ewangelizatorów „Nowi ewangelizatorzy dla nowej ewangelizacji”*, Kraków 19.05.2014 [opracowanie nieopublikowane].
- Fryzeł K., *Kapłan przewodnikiem w wierze*, „Homo Dei” 82,2 (2013), s. 46–56.
- Gawel J., *Język współczesnego kaznodziejstwa*, „Symposium” 16,2 (2012), s. 55–61.
- Genig J., *Kaznodziejstwo w postmodernistycznym świecie*, „Pastores” 64,3 (2014), s. 42–50.
- Gert O., *Predigt als Sprache. Eine Zusammenfassung in sechs kommentierten Thesen*, w: *Grundfragen der Predigt*, red. W. Engemann, F.M. Lutze, Leipzig 2006, s. 259–279.
- Gheddo P., *Głoszenie Ewangelii w epoce środków masowego przekazu*, „Communio” 15,6 (1995), s. 96–109.
- Giffard P.A., *Wzrastanie Kościoła. Narzędzia i sposoby ożywiania wiary w parafii*, Gubin 2013.
- Głuszak T., *Misja Kościoła w Europie na progu XXI wieku. Refleksje na marginesie adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Europa”*, „Teologia Praktyczna” 7 (2006), s. 17–39.
- Goliszek P., *Kerygmat dla nowej Europy*, Lublin 2004.
- Gottesrede in postsäkularer Kultur*, red. P. Walter, M. Eckholt, Freiburg im Breisgau 2007.
- Grassi P., *Secolarizzazione e teologia*, Urbino 1992.
- Greshake G., *Być kapłanem dzisiaj*, Kraków 2010.

- Grözinger A., *Homiletik*, Gütersloh 2008.
- Grözinger A., *Vom unbekannten Gott erzählen Agnostizismus, Atheismus und Predigt*, w: *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus*, red. U. Roth, J. Seip, B. Spielberg, München 2014, s. 149–157.
- Grzegorski Z., *Homiletyka kontekstualna. Przyszłość – przeszłość*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 125–133.
- Grzegorski Z., *Kaznodzieja w komunikacyjnym modelu przepowiadania*, w: *Sluga Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 193–201.
- Grzegorski Z., *Monolog czy dialog?*, w: *Media na przełomie. Dziennikarstwo, kaznodziejstwo, edukacja*, red. K. Marcyński, J. Szaniawski, J. Twardy, Warszawa 2011, s. 365–377.
- Grzegorski Z., *Posługa słowa w schemacie teorii komunikacji*, „Studia Theologica Varsaviensia” 8,1 (1970), s. 479–507.
- Hajduk R., *Duszpasterstwo terapeutyczne – przejaw mody czy odpowiedź na wyzwania epoki?*, „Teologia Praktyczna” 15 (2014), s. 23–40.
- Hajduk R., *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 2013.
- Halík T., *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, Kraków 2011.
- Hartmann R., *Verkündigung als Glaubenskommunikation*, Würzburg 2013.
- Herbst M., *Wie sollen wir denn heute noch predigen? Plädoyer für eine Homiletik in der Postmoderne*, w: *Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium*, red. M. Reppenhausen, Neukirchen-Vluyn 2010, s. 206–230.
- Hermelink J., *Ohne Gott predigen? Theoretische Einwände und ein praktischer Versuch*, w: *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus*, red. U. Roth, J. Seip, B. Spielberg, München 2014, s. 158–167.
- Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, red. H. Sławiński, Kraków 2015.
- Iwańska I., *Formacja nowych ewangelizatorów dla dzieła nowej ewangelizacji*, „Polonia Sacra” 16 (2012), s. 87–106.
- Kalbarczyk A., *„Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?”. O kurs podstawowy języka wiary*, „Teologia Praktyczna” 15 (2014), s. 71–79.
- Kalbarczyk A., *W komunii ze słowem. Duchowość kaznodziei*, w: *Iustitiam in caritate. Opuscula Georgio Troska septuagenario dedicate*, red. D. Bryl, F. Lenort, Poznań 2012, s. 201–211.
- Kalinowski M., *Spoleczne uwarunkowania przepowiadania*, „Roczniki Teologiczne” 46,6 (1999), s. 131–148.
- Kamiński R., *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997.
- Kamiński R., *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007.
- Kapron K., *Dokument końcowy V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów – Aparecida (13–31.05.2007)*, <http://ofm.krakow.pl/cms/index.php?page=dokument-koncowy-aparecida-2007-franciszek-nawraca>, [dostęp: 26.02.2018].
- Karczewski R., *Przepowiadanie narracyjne jako forma dotarcia do współczesnego człowieka*, „Roczniki Teologiczne” 63,12 (2016), s. 47–59.

- Kawecki W., *Od kultury wizualnej do teologii wizualnej*, „Kultura – Media – Teologia” 1 (2010), s. 23–31.
- Kiessmann M., *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 2009².
- Kirschner M., *Gotteszeugnis in der Spätmoderne. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche*, Würzburg 2006.
- Klementowicz M., *Funkcja fatyczna języka homilii i kazań*, „Roczniki Teologiczne” 63,12 (2016), s. 61–73.
- Klerycy bez pytań? Dyskutują ks. Wiesław Przyczyna i ks. Grzegorz Ryś, „Więź” 54,2–3 (2011), s. 36–46.
- Knobloch S., *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg im Breisgau 2006.
- Koch K., *Szanse i problemy „Nowej Ewangelizacji” na Zachodzie jako animacja i ostrzeżenie dla Polski*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 47–61.
- Kołodziejczyk J., *Postmodernistyczna koncepcja kazania*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 83–89.
- Kosmana I., *Tożsamość kapłana w nauczaniu Benedykta XVI*, „Homo Dei” 79,2 (2010), s. 58–69.
- Kowalczyk D., *Zmienić kościelny język?*, <http://idziemy.pl/komentarze/zmienic-kościelny-jezyk/> [dostęp: 12.04.2018].
- Kowalski J., *Siedem grzechów głównych*, „W Drodze” 44,6 (2009), s. 26–34.
- Kowalski M., *Kerygmat Jezusa i kerygmat Pawła*, w: *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013/2014*, red. S. Stułkowski, Poznań 2013, s. 191–211.
- Koziara S., *Wokół współczesnych problemów komunikacji międzyludzkiej i języka religijnego*, w: *Teologia – kultura – współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995, s. 63–75.
- Królikowski J., *Nowa ewangelizacja a współczesne zawirowania antropologiczne*, w: *Wiara i nowa ewangelizacja*, red. K. Lala, Katowice 2013, s. 61–76.
- Królikowski M., *Kerygmat dla zrodzenia chrześcijańskiej wiary*, w: *Jak przepowiadać dziś? Głoszenie słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary*, red. S. Dyk, W. Czupryński, Olsztyn 2014, s. 12–21.
- Kroplewski Z., *Tożsamość księdza*, „Pastores” 1 (1998), s. 79–87.
- Kuc L., *Komunikacja z Chrystusem*, w: *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, t. 2, red. W. Wojdecki, Warszawa 1980, s. 50–95.
- Kuc L., *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno k. Błonia 1997.
- Kudasiewicz J., *Biblijne rady i przestrogi dla proroków słowa Bożego*, „Pastores” 23,2 (2004), s. 46–59.
- Kudasiewicz J., *Kaznodzieja jako prorok*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 64–82.
- Kudasiewicz J., *Kim winien być kaznodzieja XXI wieku?*, w: *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, Lublin 2006, s. 41–55.

- Kudasiewicz J., *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości biblijnej*, Lublin 2011.
- Kudasiewicz J., *Przepowiadanie na „ziemi jałowej”*, w: *Przekaz mojemu ludowi co mówi Bóg. Ewolucja czy kryzys przepowiadania?*, red. K. Klauza, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2007, s. 189–219.
- Kuligowski R., *Niewiara jako wyzwanie dla nowej ewangelizacji*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 50,1 (2012), s. 51–59.
- Kunert K., *Możliwość recepcji języka religijnego w komunikacji masowej*, „*Perspectiva Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*” 8,2 (2009), s. 92–106.
- Kusz E., *Pomiędzy idealami a rzeczywistością. Kryzys tożsamości kapłańskiej*, w: *Kapłan we wspólnocie wierzących. Różne aspekty formacji i posługi kapłańskiej*, red. A. Kokoszka, J. Siewior, Tarnów 2010, s. 35–50.
- Kwiatkowski D., *Głoszenie słowa Bożego misją Kościoła w świecie na podstawie adhortacji apostolskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, „*Teologia Praktyczna*” 17 (2016), s. 93–106.
- Kwiatkowski D., *Prezbiter szafarzem sakramentów i głosicielem słowa Bożego w wybranych posoborowych dokumentach Kościoła*, „*Liturgia Sacra*” 20,2 (2014), s. 349–363.
- Lechowicz W., *Jak głosić kazania o tematyce moralnej?*, „*Currenda*” 153,3 (2003), s. 438–444.
- Lechowicz W., *Przepowiadający słowo Boże: namaszczone i posłany w Duchu Świętym*, „*Currenda*” 1 (1998), s. 78–88.
- Lehmann K., *Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, t. 3, red. F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber, Freiburg–Basel–Wien 1968, s. 638–670.
- Lewek A., *Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*, Warszawa 1984.
- Lewek A., *Nowa ewangelizacja*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński i in., Lublin 2006, s. 575–579.
- Lewek A., *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, t. 1 i 2, Warszawa 1980.
- Lipiec D., *Eklezjologiczne podstawy przekazu wiary chrześcijańskiej*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąś, Lublin 2013, s. 179–194.
- Lose D., *Preaching at the Crossroads. How the World – and Our Preaching – Is Changing*, Fortress 2013.
- Machula T., *Kaznodzieja nie jest sam*, „*W Drodze*” 43,8 (2008), s. 27–37.
- Mąkosa P., *Dziedzinec pogan przestrzeni spotkania i dialogu wierzących z niewierzącymi*, „*Przegląd Homiletyczny*” 16 (2012), s. 81–88.
- Mąkosa P., *Kompetencje ewangelizatorów fundamentem nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja w nowej katechezie*, red. P. Mąkosa, Rzeszów 2013, s. 193–202.
- Makowski A., *Nowa ewangelizacja inspiracją odnowy misji ludowych*, Kraków 2017.
- Mariański J., *Między sekularyzacją i ewangelizacją*, Lublin 2003.
- Martini C.M., *Kapłan wobec słowa Bożego*, Kraków 1996.
- Martini C.M., *Le Cattedre dei non credenti*, Firenze–Milano 2015.
- McMullin S., *The Secularization of Sunday, Real or Perceived Competition for Churches*, „*Review of Religious Research*” 55,1 (2013), s. 43–59.

- Misiewicz J., *Ewangelizacja i katechizacja w społeczeństwie zsekularyzowanym*, „Katecheta” 47,11 (2003), s. 61–65.
- Möller C., *Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde*, Göttingen 1983.
- Müller K., *Homiletyka na trudne czasy*, Kraków 2003.
- Napiórkowski A., *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary*, „Teologia Praktyczna” 14 (2013), s. 17–41.
- Neumann J., *Nowa ewangelizacja jako odpowiedź Kościoła na wyzwania współczesnego świata*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 15 (2002), s. 191–204.
- Niestępski J., *Homilista i homilia w świetle współczesnej teorii przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 23 (2005), s. 219–229.
- Niewiadomski K., *Komunikacja niewerbalna w misji nowej ewangelizacji. Aspekt teologicznomoralny*, „Seminare” 36,4 (2015), s. 53–65.
- Nocko P., *Tożsamość prezbitera w świetle wybranych homilii Benedykta XVI (2005–2011)*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 60,4 (2013), s. 139–149.
- Nosowski Z., *Zalety i przywary polskiego języka wiary*, „Więź” 54,2–3 (2011), s. 47–58.
- Offmański A., *Nowa ewangelizacja w służbie wiary*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 6,1 (2014), s. 75–100.
- Oster S., Seewald P., *Gott ohne Volk? Die Kirche und die Krise des Glaubens*, München 2016.
- Pable M., *A New Language for the New Evangelization?*, „The Priest” 2 (2013), s. 45–51.
- Pagiewski H., *O odnowę języka homilii*, „Materiały Problemowe” 13,9 (1977), s. 105–116.
- Pagiewski H., *Podstawowe zasady komunikacji we współczesnym kaznodziejstwie*, „Homo Dei” 44,2 (1975), s. 116–120.
- Panuś K., *Słowo, jego tajemnica i sztuka przekazu*, „Studia Włocławskie” 18 (2016), s. 183–198.
- Panuś K., *Zasada pondus et ordo w adhortacji „Evangelii gaudium” i jej przesłanie dla kaznodziejstwa*, „Roczniki Teologiczne” 61,12 (2014), s. 719.
- Pazera W., *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, Częstochowa 2002.
- Perszon J., *Czy Kościół ma receptę na sekularyzm? Religia jako czynnik sprawczy w polityce w kontekście zmierzchu chrześcijańskiej Europy*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 103–121.
- Petrík L., *Kerygma v homilii a zrod živej viery. Teologicko-homiletická reflexia o význame kerygmy v kontexte novej evanjelizácie*, Prešov 2014.
- Piacenza M., *Księża w epoce nowoczesności*, Kraków 2013.
- Plech J., *„Proponować wiarę we współczesnym społeczeństwie”. Postulaty pastoralne dla Kościoła lokalnego na podstawie listu biskupów Francji do katolików francuskich*, „Teologia Praktyczna” 3 (2002), s. 58–78.
- Plech J., *Jak ewangelizować parafię?*, „Pastores” 33,4 (2006), s. 40–50.
- Plusa S., *Przepowiadanie słowa Bożego w kontekście nowej ewangelizacji*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 495–511.
- Plusa S., *Świadectwo w procesie komunikacji wiary*, w: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, red. W. Przygoda, Lublin 2012, s. 231–244.

- Polak M., „*Duszpasterskie nawrócenie*” jako wyraz nowej ewangelizacji w warunkach rozwiniętego modernizmu, „*Teologia Praktyczna*” 12 (2011), s. 25–39.
- Polak M., *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralnoteologiczne*, Poznań 2012.
- Polak M., *Zarys koncepcji duszpasterstwa mistagogicznego*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąś, Lublin 2013, s. 217–242.
- Półtorak K., *Rola wspólnoty chrześcijańskiej w misji ewangelizacyjnej „parafii jutra”*, w: *Kościół – communio jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, red. A. Draguła, Szczecin 2009, s. 83–100.
- Pracz J., *Kazanie jako akt komunikacji*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 83–97.
- Prado Flores J.H., *Jak ewangelizować ochrzczonych?*, Łódź 1993.
- Przybylska R., Przyczyna W., *Archaiczny czy nowoczesny, wzniosły czy potoczny, żargon czy nowomowa? Język polski w Kościele Rzymskokatolickim*, w: *Oblicza polszczyzny*, red. A. Markowski, R. Pawelec, Warszawa, 2012, s. 105–112.
- Przybylska R., Przyczyna W., *Język przyszłych kaznodziejów*, w: *Mowa żywa. Wybrane aspekty komunikacji kaznodziejskiej*, red. J. Twardy, W. Broński, J. Nowak, Kielce 2005, s. 78–88.
- Przyczyna W., *Ewangelizacja*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 254–257.
- Przyczyna W., *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2013.
- Przyczyna W., *Kaznodzieja jako herold*, w: *Śługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 51–63.
- Przyczyna W., *Odnowa przepowiadania według Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Euntes docete*, red. S. Koperek, Kraków 1993, s. 150–156.
- Przyczyna W., *Rola przepowiadania słowa Bożego w kształtowaniu uczniów Chrystusa dziś*, w: *Bądźmy uczniami Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2007/2008*, red. S. Stułkowski, Poznań 2007, s. 179–190.
- Przyczyna W., Siwek G., *Język Kościoła w Polsce pod koniec drugiego tysiąclecia*, „*Ateneum Kapłańskie*” 132,3 (1999), s. 335–354.
- Przyczyna W., Siwek G., *Język w Kościele*, w: *Polszczyzna 2000. Orędzie o stanie języka na przełomie tysiącleci*, red. W. Pisarek, Kraków 1999, s. 130–148.
- Przyczyna W., Siwek G., *O metodologii homiletyki*, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 2 (2002), s. 289–300.
- Przyczyna W., Sławiński H., *Homiletyka a retoryka. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, „*Przegląd Homiletyczny*” 9 (2005), s. 133–141.
- Przyczyna W., *Słowo Boże i ludzkie w kazaniu. Charakterystyczne cechy kazania jako utworu mówionego*, w: *Współczesna polszczyzna w odmianie opracowanej (oficjalnej)*, red. Z. Kurzowa, W. Śliwiński, Kraków 1994, s. 167–170.
- Przyczyna W., *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992.
- Przygoda W., *Dialog mit der Nichtglaubenden als Herausforderung für die Kirche*, w: *Teil oder Fremdkörper. Die Positionierung der Kirchen in postkommunistischen Gesellschaften*, red. M. Polak, T. Kowalczyk, P. Slouk, Gniezno–Wien 2016, s. 101–117.

- Przygoda W., *Preewangelizacja – ekstrawagancja czy pastoralna konieczność?*, w: *Peryferia wiary wyzwaniem dla Kościoła*, red. W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2015, s. 17–40.
- Przygoda W., *Rola świadectwa w życiu i posłudze duszpasterzy w świetle nauczania Benedykta XVI*, „*Verbum Vitae*” 27 (2015) s. 251–274.
- Przygoda W., *Współczesne aeropagi nowej ewangelizacji – opieka duszpasterska wobec ruchu turystycznego*, w: *Przeszłość jest to dziś tylko cokolwiek dalej*, red. W. Guzewicz, Ełk 2012, s. 31–49.
- Ratzinger J., *Drogi wiary w dobie współczesnych przemian*, „*Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*” 12,2 (1992), s. 122–128.
- Ratzinger J., *Głosiciele słowa Bożego i słudzy waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Nowa ewangelizacja. Przemówienie prefekta Kongregacji Nauki Wiary, wygłoszone do katechetów i nauczycieli religii, obchodzących w dniach 9–10 grudnia 2000 r. swój Jubileusz w Rzymie*, „*L'Osservatore Romano*” Pol 22,6 (2001), s. 35–39.
- Ratzinger J., *O naturze kapłaństwa*, „*Pastores*” 1 (1998), s. 27–38.
- Reid R.S., *Postmodernism and the function of the new homiletic in post-christendom congregations*, „*Homiletic*” 20 (1995), s. 1–13.
- Richardson N., Lovell G., *Sustaining preachers preaching. A practical guide*, London–New York 2011.
- Schwieber H., Gall S., *Predigt hören: Befunde und Ergebnisse der Heidelberger Umfrage zur Predigtrezeption*, Berlin 2008.
- Schwieber H., *Inhalte, Formen, Hörerinnen und Hörer Homiletische Aspekte zur empirischen Untersuchung der Predigtrezeption*, w: *Erlebnis Predigt*, red. A. Deeg, Leipzig 2014, s. 81–97.
- Scirghi T., *Longing to see your face. Preaching in a Secular Age*, Collegeville 2017.
- Siemieniowski A., *Jak głosić kerygmat wzorem św. Pawła Apostoła*, w: *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013/2014*, red. S. Stułkowski, Poznań 2013, s. 344–358.
- Siemieniowski A., *Kerygmat ewangelizacyjny – próba teologicznego pogłębienia*, „*Studia Gdańskie*” 20 (2007), s. 109–124.
- Simon H., *Odpowiedzialność kaznodziei za głoszone słowo Boże*, „*Homo Dei*” 47,3 (1978), s. 178–184.
- Siwek G., *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 131–179.
- Siwek G., *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, Kraków 2007.
- Siwek G., *Duchowość głosicieli Ewangelii*, „*Roczniki Teologiczne*” 61,12 (2014), s. 89–104.
- Siwek G., *Ewangelizacyjna funkcja homilii*, „*Homo Dei*” 62,4 (1993), s. 84–97.
- Siwek G., *Głosiciel słowa Bożego*, w: *Sztuka bycia księdzem*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, s. 67–74.
- Siwek G., *Kaznodzieja jako świadek*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 81–108.

- Siwek G., *Osobowość kaznodziei. Rozważania nieobojetne*, Kraków 2014.
- Siwek G., *Posługa słowa w epoce mediów*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 292–309.
- Siwek G., *Przepowiadac skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992.
- Siwek G., *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 139–171.
- Sławiński H., *Głosiciel homilii według współczesnych dokumentów Kościoła w: W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin*, red. R. Andrzejewski, A. Poniński, K. Rulka, L. Urbański, Włocławek 2002, s. 381–397.
- Sławiński H., *Homilia wprowadzaniem w doświadczenie Boga a kontekst sekularyzmu*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 119–134.
- Sławiński H., *Kapłan kaznodzieja głoszący z mocą*, w: *Kapłan w posłudze słowa Bożego*, red. L. Szewczyk, W. Szytyk, Katowice 2010, s. 24–35.
- Sławiński H., *O możliwości i konieczności mówienia o niewyraźnym*, „Studia Włocławskie” 19 (2017), s. 319–332.
- Sławiński H., *Źródła autorytetu kaznodziei*, „Ateneum Kapłańskie” 154,2 (2010), s. 313–324.
- Słomka W., *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996.
- Smentek I., *Wymagania wobec kapłanów w niełatwym kontekście współczesności. Na podstawie wypowiedzi Benedykta XVI związanych z Rokiem Kapłańskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23,1 (2010), s. 143–156.
- Sokoł J., *Misja chrześcijańska wśród pogan*, „Teologia Praktyczna” 3 (2002), s. 7–11.
- Stanek T., *Mówić o Bogu dzisiaj*, „Teologia Praktyczna” 6 (2005), s. 29–40.
- Surmiak W., *„O poszukujących Boga”. Pytania człowieka ponowoczesnego w świetle dokumentu Konferencji Episkopatu Włoch, zatytułowanego „Lettera ai cercatori di Dio”*, „Studia Pastoralne” 6 (2010), s. 320–334.
- Szahaj A., *Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej*, w: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korc, R. Misiak, Szczecin 2010, s. 15–28.
- Szałanda T., *Homilia (neo)apologetyczna jako współczesna forma przepowiadania*, „Studia Elckie” 16,4 (2014), s. 591–602.
- Szczepaniak M., *Patrzenie obrazu. Obrazowanie jako strategia komunikacyjna w przepowiadaniu*, „Teologia Praktyczna” 16 (2015), s. 111–122.
- Szewczyk L., *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium” o formalnej stronie wypowiedzi kaznodziejskiej*, w: *Gratias agamus Domino Deo nostro. Księga Honorowa dedykowana Księdzu Jerzemu Palińskiemu Rektorowi Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach w latach 2006–2013*, red. M. Panek, J. Wilk, Katowice 2014, s. 262–271.
- Szewczyk L., *Kaznodziejstwo w służbie nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 293–314.
- Szewczyk L., *„Siedzieć jak na tureckim kazaniu” czyli o trudnym języku kazań*, „Logopedia Silesiana” 3 (2014), s. 143–151.
- Szewczyk L., *Chrystocentryczne głoszenie zasad życia chrześcijańskiego*, w: *Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania*, red. H. Sławiński, Kraków 2017, s. 173–196.

- Szewczyk L., *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym według „Evangelii gaudium”*, w: *Kazateľská činnosť ako integrálna súčasť novej evanjelizácie II*, red. Ľ. Petřík, Prešov 2014, s. 34–53.
- Szewczyk L., *Mówić o ludzkim życiu. Źródła poznawania problemów egzystencjalnych słuchaczy*, w: *Omnia transeunt – Caritas Manet. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Władysławowi Głowię w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. H. Słotwińska, L. Pintał, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2012, s. 257–264.
- Szewczyk L., *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009.
- Szewczyk L., *Treść przepowiadania do poszukujących Boga na przykładzie listów pasterskich biskupów Francji i Włoch*, „Polonia Sacra” 22,1 (2018), s. 47–66.
- Szewczyk L., *Treść przepowiadania kaznodziejskiego według adhortacji apostoelskiej „Evangelii gaudium”*, „Studia Pastoralne” 10 (2014), s. 341–350.
- Szewczyk L., *Wybrane elementy formalnej strony kazań*, w: *Czynić Kościół domem i szkołą komunii*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2002, s. 75–83.
- Szewczyk L., *Zagadnienia moralne w wypowiedzi kaznodziejskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37,2 (2004), s. 48–57.
- Szewczyk L., *Złoty środek kaznodziejstwa. O ciągłym napięciu między formą i treścią przepowiadania słowa Bożego*, „Polonia Sacra” 14 (2010), s. 53–66.
- Szymik J., *Mówić dziś o Jezusie Chrystusie*, w: *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, red. W. Przyczyna, Kraków 2002, s. 39–62.
- Szymik J., *Wobec dechrystianizacji. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI o zasadach i duchowości nowej ewangelizacji*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 19–30.
- Szymik S., *Benedykta XVI hermeneutyka wiary*, „The Biblical Annals” 2,1 (2012), s. 217–228.
- Śmigiel W., *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 61,6 (2014), s. 41–55.
- Święś K., *Aktualny kontekst społeczno-kulturowy jako zagrożenie dla wiary*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Święś, Lublin 2013, s. 57–78.
- Theobald Ch., *Christentum als Stil für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg–Basel–Wien 2018.
- Thurian M., *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996.
- Tiefensee E., König K., Groß E., *Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung*, Münster 2006.
- Turowski W., *Jaki powinien być kaznodzieja XXI wieku?*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 26 (2008), s. 357–366.
- Turowski W., *Kaznodzieja jako świadek Ewangelii*, w: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, red. W. Przygoda, Lublin 2012, s. 245–264.
- Turowski W., *Kilka słów o tożsamości kaznodziei: homiletyczna refleksja po lekturze „Lineamenta” przed XII Zwyczajnym Zgromadzeniem Ogólnym Synodu Biskupów*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 25 (2007), s. 175–184.
- Turowski W., *Komunikacja słowa Bożego a komunikat zwrotny*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 10 (2011), s. 144–160.
- Twardy J., *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009.

- Twardy J., *Chrystocentryzm w kaznodziejskiej posłudze słowa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,1 (2007), s. 50–64.
- Twardy J., *Homilia jako antidotum na dechrystianizację*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 135–147.
- Twardy J., *Obrazowanie w kaznodziejskim głoszeniu słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” 17 (2013), s. 31–46.
- Twardy J., *Rozmodlony kaznodzieja wiarygodnym świadkiem Chrystusa. Wskazania dokumentów Kościoła*, „Anamnesis” 9,2 (2003), s. 90–98.
- Twardy J., *Skuteczność głoszenia słowa Bożego*, „Anamnesis” 10,2 (2004), s. 100–108.
- Umerle J., *Duchowość kapłana diecezjalnego według „Presbyterorum Ordinis”*, „Studia Włocławskie” 11 (2009), s. 161–175.
- Wałęjko M., *Nie-Dobra Nowina. Bóg polskich kazań*, „Więź” 58,1 (2015), s. 133–141.
- Wallace J.A., *Preaching to the hungers of the heart. The homily on the feasts and within the rites*, Collegeville 2002.
- Wanke J., *Aufbruch im Umbruch. Unser seelsorglicher Auftrag in sich ändernder Zeit*, „Freiburger Texte” 53 (2005), s. 5–20.
- Wanke J., *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen. Impulse für Christen*, Leipzig 2001.
- Wanke J., *Von Gott sprechen in atheistischem Umfeld*, w: *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus*, red. U. Roth, J. Seip, B. Spielberg, München 2014, s. 80–94.
- Wanke J., *Wie heute von Gott sprechen im nichtchristlichen Umfeld*, http://www.sankt-bonifaz.de/uploads/tx_susy_pdflink/Wanke-Vortrag-2012_03.pdf [dostęp: 06.04.2017].
- Wecker J.K., *Szukając duchowości przepowiadania*, „Homo Dei” 71,1 (2001), s. 11–23.
- Weigel G., *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma Kościoła w XXI wieku*, Kraków 2013.
- Wielebski T., *Dialog ad intra i ad extra Kościoła w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 63,6 (2016), s. 51–74.
- Wielgus S., *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 41 (2003), s. 7–26.
- Wiszowaty E., *Przepowiadanie w ponowoczesności*, „Studia Pastoralne” 9 (2013), s. 178–190.
- Wójtowicz W., *Tożsamość współczesnego kapłana. Między teologią kapłaństwa Józefa Ratzingera a nauczaniem Benedykta XVI*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 11 (2007), s. 205–213.
- Wollbold A., *Predigen. Grundlagen und praktische Anleitung*, Regensburg 2017.
- Zajac M., *Reewangelizacja skutecznym antidotum w duszpasterstwie Europy Zachodniej*, w: *Europa dla Chrystusa – Chrystus dla Europy. Reewangelizacja cywilizacji zachodniej*, red. B. Giemza, Kraków 2009, s. 61–76.
- Zarembski Z., *Zagrożenia wiary we współczesnym świecie*, „Studia Włocławskie” 8 (2005), s. 42–57.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., *Jak mówić o Bogu językiem współczesnego świata? O dylematach inkulturacji w języku polskiego Kościoła*, „Studia Salvatoriana Polonica” 4 (2010), s. 87–97.

- Zdunkiewicz-Jedynak D., *O Bogu łatwym, lekkim, niewymagającym. Banalizacja języka Kościoła*, „Res Publica Nova” 2 (2004), s. 66–71.
- Zerfass R., *Die Kompetenz des Predigers als Thema der Überlieferung*, w: *Die Kompetenz des Predigers im Spannungsfeld zwischen Rolle und Person*, red. R. Zerfass, F. Kamphaus, Münster 1979, s. 4–24.
- Ziemer J., *Predigt über den Zaun. Plädoyer für die zufälligen Hörer*, w: *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*, red. W. Engemann, C. Grethlein, Leipzig 2001, s. 225–239.
- Zollitsch R., *Gott erfahren in einer säkularen Welt*, w: *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter*, red. J. Söder, H. Schönemann, Freiburg 2016, s. 250–282.
- Zulehner P.M., *Heirat – Geburt – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien–Freiburg–Basel 1987.
- Zulehner P.M., *Schronienie dla duszy. Ćwiczenia duchowe dla niezbyt pobożnych*, Poznań 2006.
- Zulehner P.M., *Sytuacja religii i Kościoła w krajach Europy Środkowo-Wschodniej po przelomie*, „Teologia Praktyczna” 1 (2001), s. 13–24.
- Zyzak W., *Świadectwo wierności kapłana w nauczaniu błogosławionego Jana Pawła II*, w: *Moc świadectwa*, red. J. Wilk, Katowice 2014, s. 119–139.

7. Literatura pomocnicza

- Adamski F., *Wprowadzenie*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 5–11.
- Andreoli V., *Preti. Viaggio fra gli uomini del sacro*, Casale Monferrato 2009.
- Augustyn J., *Kapłaństwo. Duchowość i posługa – współczesne wyzwania*, Kraków 2012.
- Bagrowicz J., *Radość bycia kapłanem – konsekrowanym dla zbawienia świata*, „Ateneum Kapłańskie” 154,2 (2010), s. 215–230.
- Balthasar H.U. von, *Credo*, Kraków 1997.
- Baniak J., *Desakralizacja obrzędów Pierwszej Komunii Świętej w Polsce. Studium socjologiczne na przykładzie rodzin katolickich w Kaliszu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 157–188.
- Baniak J., *Portret księdza w wyobrażeniach i ocenach polskiej młodzieży. Studium socjologiczne*, Kraków 2013.
- Baniak J., *Wokół sporów o sekularyzację: szansa czy zagrożenie?* w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 7–14.
- Bargiel F., *Niektóre źródła współczesnego ateizmu*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 248–286.
- Barth K., *Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins*, Zürich 1967.
- Beckford J., *Teoria społeczna a religia*, Kraków 2006.
- Bednarczyk E., *Filozoficzne źródła sekularyzacji*, w: <http://ksf.amu.edu.pl/preteksty/pdf/nr11/Filozoficzne%20źródła%20sekularyzacji-Bednarczyk.pdf> [dostęp: 20.07.2015].
- Bełch K., *Wyzwania globalizacji w świetle nauki społecznej Kościoła*, Przemyśl 2007.

- Berger P., *Sekularyzacja a problem wiarogodności religii*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 96–112.
- Berger P., *Sekularyzm w odwróceniu*, „Nowa Res Publica” 1 (1998), s. 67–74.
- Berger P., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997.
- Biel S., *Gdzie jest Bóg w zagubionym świecie?*, Kraków 2009.
- Bielecki C., *Znaki czasu i ich rozpoznawanie*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 223–247.
- Boguszewski R. (oprac.), *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Komunikat z badań CBOS BS/49/2012, Warszawa 2012, https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_049_12.PDF [dostęp: 07.05.2016].
- Boguszewski R., *Polak – nie zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989–2008 na podstawie badań CBOS*, „Więź” 51,9 (2008), s. 5–25.
- Bonhoeffer D., *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der Systematischen Theologie*, München 1931.
- Boriello L., della Croce G., Secondin B., *Historia duchowości*, t. 6: *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, Kraków 1998.
- Borowik I., *O zróżnicowaniu katolików w Polsce*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 6,2 (2008), s. 23–27.
- Böttigheimer C., *Säkularisierung und neue Religiosität: Sakralisierung der säkularisierten Gesellschaft als Herausforderung und Chance christlicher Glaubensvermittlung*, „Theologie und Glaube” 95 (2005), s. 134–146.
- Breuer M., *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden 2012.
- Bronk A., *Postmodernizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. Ledwoń, Lublin–Kraków 2002, s. 929–936.
- Bruce S., *Socjologia. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Warszawa 2000.
- Buchta R., *Mistagogia w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim*, Katowice 2017.
- Budniak J., *Sekularyzacja w nauczaniu Jana Pawła II*, „Teologia Praktyczna” 7 (2006), s. 57–68.
- Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921.
- Casanova J., *Deprywatyzacja religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 409–428.
- Casanova J., *Europäische Säkularisierung aus globaler vergleichender Perspektive. Diagnose und Antwort*, w: *Himmelwärts und Weltgewandt: Kirche und Orden in (post-) säkularer Gesellschaft*, red. T. Dienberg, T. Eggenberger, U. Engelh, Münster 2014, s. 41–54.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.
- Chaim W., *Kaznodzieja jako terapeuta*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 165–180.
- Chaim W., *Obecność słuchacza w procesie tworzenia kazania*, w: *Słuchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1998, s. 267–277.
- Chaim W., *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim. Homilie i kazania dialogowe*, w: *Retoryka na ambonie*, red. P. Urbański, Kraków 2003, s. 291–325.

- Chmiel J., *Hermeneutyka biblijna i magisterium Kościoła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 31,3 (1978), s. 247–252.
- Chmielewski M., *Chrystocentryzm duchowości papieża Polaka*, w: *Jan Paweł II – Mistrz duchowy*, red. M. Chmielewski, Lublin 2006, s. 83–95.
- Chmielewski M., *Teologia duchowości w procesie kształcenia kaznodziejów*, w: *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, Lublin 2006, s. 233–241.
- Chrostowski M., *Katolicka hermeneutyka biblijna w świetle adhortacji apostolskiej „Verbum Domini” Ojca Świętego Benedykta XVI*, „Collectanea Theologica” 81,2 (2011), s. 5–23.
- Chrostowski W., *Na rozstajach wiary i zwątpienia*, „Pastores” 71,4 (2017), s. 6–12.
- Chrzanowski G., *Kościelne gadanie. Esej o potocznym języku religijnym*, „Znak” 47,12 (1995), s. 84–92.
- Cox H., *The Secular City*, New York 1965.
- Crespi F., *Proces sekularyzacji: od desakralizacji do religii*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 123–138.
- Crespi F., *Próba socjologicznej klasyfikacji typów ateizmu*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 301–312.
- Creyf R., *Refleksja socjologiczna na temat problemów metodologicznych związanych z empirycznym badaniem sekularyzacji*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 213–224.
- Cybulska A. (oprac.), *Prestiż zawodów*. Komunikat z badań CBOS (nr 164), Warszawa 2013.
- Czaja A., *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003.
- Czerny M., *Globalizacja a rozwój. Wybrane zagadnienia geografii społeczno-gospodarczej świata*, Warszawa 2005.
- Czerwik S., *Homilia o misterium (misteriach) Chrystusa w cyklu roku liturgicznego*, „Przegląd Homiletyczny” 8 (2004), s. 45–57.
- Czerwik S., *Słowo Boże w liturgii*, „Collectanea Theologica” 37,4 (1967), s. 65–82.
- Czy Europa staje się pogańska?*, <http://wpolityce.pl/spoleczenstwo/192649-czy-europa-staje-sie-poganska-jesli-chcemy-by-ludzie-nie-byli-traktowani-jak-mieso-powinnismy-przywrocic-ich-wielkosc-duchowa> [dostęp: 10.06.2017].
- Dalgiewicz M., *Język Kościoła katolickiego w Internecie*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZS/dalgiewicz/2jezykreligijny.html> [dostęp: 20.01.2018].
- de Lubac H., *L'Eglise du Christ*, Paris 1967.
- de Mattei R., *Dyktatura relatywizmu*, Warszawa 2009.
- Dec I., *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, w: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 49–72.
- Dederko J., *„Księża to złodzieje” – jak wygląda antyklerykalizm w polskim internecie?*, <https://socialpress.pl/2015/05/ksieza-to-zlodzieje-jak-wyglada-antyklerykalizm-w-polskim-internecie/> [dostęp: 14.05.2017].
- Delsol C., *Europę czeka epoka pogańska*, <http://niedziela.pl/artikul/10559/Chantal-Delsol-Europe-czeka-epoka> [dostęp: 20.10.2017].
- Dobbelaere K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008.

- Draguła A., *Dialog wewnętrzny w Kościele*, „Paedagogia Christiana” 26,2 (2010), s. 149–163.
- Draguła A., *Dydaktyka fonetyki pastoralnej*, w: *Dydaktyka homiletyki*, red. J. Twardy, Katowice 2001, s. 40–54.
- Draguła A., *Homilia – owoc podwójnej kontemplacji*, „Pastores” 70,1 (2016), s. 144–152.
- Draguła A., *Ścieżki wiary*, „Znak” 62,10 (2010), s. 35–39.
- Dreier H., *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018.
- Drożdż A., *Ludzkie niepokoje i ateizm. Studium etyczne*, Kielce 2011.
- Drożdż B., *Grzech a dekonstrukcja wiary*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąś, Lublin 2013, s. 103–119.
- Drożdż B., *Nowość Nowej Ewangelizacji*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 11,1 (2012), s. 23–29.
- Drożdż B., *W stronę dookreślenia społeczeństwa pluralistycznego (refleksja etyczno-społeczna)*, w: *Żyjemy dla Pana: księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 49–57.
- Duda S., *Nadzieje nie tylko współczesnego chrześcijaństwa. Koniec sekularyzmu i post-modernistyczna teologia*, w: http://www.dsw.wroclaw.dominikanie.pl/teksty_arch2.html, [dostęp: 28.05.2017].
- Dupré L.K., *Refleksje na koniec tysiąclecia*, „Tygodnik Powszechny” (1998), nr 29, s. 1–4.
- Dupré L.K., *The other dimension. A search for the meaning of religious attitudes Unknown Binding*, New York 1972.
- Durand J.D., *Jan Paweł II i Europa Zachodnia ponad sekularyzacją*, w: *Najnowsza historia Kościoła. Katolicy i Kościoły chrześcijańskie w czasie pontyfikatu Jana Pawła II (1978–2005)*, red. E. Guerriero, M. Impagliazzo, Kraków 2008, s. 39–68.
- Dyk S., *Podmiot przepowiadania homilijnego w świetle współczesnych dokumentów Kościoła*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8 (2009), s. 283–297.
- Dyk S., *Rozmowa z księdzem profesorem Józefem Kudasiewiczem. Stan posługi słowa Bożego w Kościele polskim*, w: „Przegląd Homiletyczny” 5–6 (2001–2002), s. 95–102.
- Dyk S., *Zasady interpretacji tekstu biblijnego w praktyce kaznodziejskiej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 8,1 (2009), s. 99–121.
- Dziewiecki M., *Empatia i asertywność jako korelaty dojrzałości człowieka*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1,2 (2002), s. 254–273.
- Dziewiecki M., *Ewangelizacja w kulturze ponowoczesnej i medialnej*, „Kultura – Media – Teologia” 1,1 (2010), s. 47–62.
- Eggensperger T., *Pluriformität, nicht Säkularisierung: Die religiös-kirchliche Landschaft in den USA*, „Herder Korrespondenz” 66,7 (2012), s. 368–372.
- Ferrario F., Ricca P., *Duchowość protestancka*, w: *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość czasów nowożytnych*, red. C. Brovetto, L. Mezzadi, F. Ferrario, P. Ricca, Kraków 1998, s. 467–476.
- Forte B., *Presentazione*, w: Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede, L’annuncio e la catechesi della Conferenza Episcopale Italiana, *Lettera ai cercatori di Dio*, Roma 2009.

- Fries H., *Theologische Deutung der Säkularisierung*, w: *Gesellschaft ohne Christentum*, red. U. Hommes, Düsseldorf 1974, s. 85–108.
- Fryczowski J., *Od ateizmu do katastrofy antropologicznej*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 4 (2003), s. 87–108.
- Gabriel K., *Säkularisierung und Wiederkehr der Religionen unter den Bedingungen der Globalisierung*, w: *Im Dialog*, red. A. Kreutzer, F. Gruber, Freiburg 2013, s. 267–277.
- Gabriel K., *Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012.
- Gancarczyk M., *To boli!*, „Gość Niedzielny” 90,14 (2013), s. 3.
- Giertych W., *Religijność to jeszcze nie wszystko*, „Pastores” 49,4 (2010), s. 7–16.
- Girardi G., *Uwagi o obojętności religijnej*, „Concilium” 3,1–10 (1966/7), s. 117–123.
- Gocko J., *Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2003.
- Gogarten F., *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart 1953.
- Gogarten F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, München 1966.
- Gołębiewski J., *Ku odnowionej formacji kapłańskiej. Problematyka dyskusji synodu biskupów poświęconemu formacji kapłańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 10 (1997), s. 109–122.
- Gosek M., *Tworzywo homiletyczne*, w: *Praktyka przepowiadania słowa Bożego. Materiały do nauczania w zakładach teologicznych*, t. 2, red. L. Kuc, Warszawa 1973, s. 283–397.
- Gräb W., *Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, Gütersloh 2006.
- Grabias S., *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin 1994.
- Greniuk F., *Wiara w postawie moralnej człowieka*, w: *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1991, s. 115–130.
- Grumelli A., *Sekularyzacja pomiędzy religią a ateizmem*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 139–151.
- Grumelli A., Bolino G., *Cechy współczesnego ateizmu*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 287–300.
- Grzegorzczak A., *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos” 9,12 (1996), s. 150–154.
- Grzybek S., *Kerygmatyczne wartości Pisma Świętego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 31,1 (1978), s. 1–8.
- Gutowski P., *Czym jest „nowy ateizm”*, w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 22–32.
- Guzowska B., *Religijność postmodernistyczna*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2012), s. 35–42.
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią*, Warszawa 2012.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 54,9 (2002), s. 8–21.
- Hahn S., *Moc Słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, Kraków 2010.
- Halík T., *Chrześcijanie – sól Europy?*, „Więź” 55,5–6 (2012), s. 10–16.

- Halík T., *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, Kraków 2004.
- Halík T., *Drugi oddech*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/drugi-oddech-18180> [dostęp: 29.01.2017].
- Halík T., *Europa pomiędzy laickością a chrześcijaństwem*, „Więź” 54,2–3 (2011), s. 125–132.
- Halík T., *Przemówić do Zacheusza*, Kraków 2005.
- Harężga S., *Nie będziesz miał cudzych bogów przede Mną (Wj 20,3; Pwt 5,7). Kim chce być Bóg dla człowieka?*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 33–39.
- Harężga S., *Niewłaściwe sposoby korzystania z Pisma Świętego*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2008, s. 47–56.
- Helbig-Mischewski B., *Językowo-kulturowy obraz świata w polskim i niemieckim współczesnym dyskursie kaznodziejskim. Analiza porównawcza*, „Język a Kultura” 13 (2000), s. 229–246.
- Himmelwärts und Weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft*, red. T. Dienberg, T. Eggensperger, U. Engelh, Münster 2014.
- Hoff G.M., *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009.
- Hordecki B., *Nauczanie społeczne Benedykta XVI wobec współczesnych problemów globalnych*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 9,2 (2010), s. 81–92.
- Hułas M., *Źródła sekularności. Analiza wybranych aspektów sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 37–53.
- Inglehart R., *Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1998.
- Irek W., *Symptomy dechrystianizacji*, w: *Tożsamość chrześcijańska w zsekularyzowanym świecie*, red. W. Irek, Wrocław 2011, s. 17–45.
- Iwanicki J., *Transformacja procesu sekularyzacji. Próba kategoryzacji*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2012), s. 25–34.
- Iwańska I., *Łagodność jako metoda ewangelizacji*, „Analecta Cracoviensia” 45 (2013), s. 99–119.
- Jacobs C., *Die Deutsche Seelsorgestudie 2012–2014, Konzept, Ergebnisse und Konsequenzen*, „Zeitschrift für Pastoraltheologie” 37,1 (2017), s. 9–38.
- Jankowski A., *Kerygmat w Kościele apostołskim*, Częstochowa 1989.
- Jaworski R., *Jak zbadać dojrzałość religijną?*, „Studia Gdańskie” 20 (2007), s. 167–181.
- Jędrzejewski S., *Moralne implikacje przymierza*, „Seminare” 29 (2011), s. 7–19.
- Johannsen F., *Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Stuttgart 2010.
- Josuttis M., *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit*, München 1985.
- Jungmann J.A., *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.
- Kalbarczyk A., *„Nie odtrącaj mnie w starości”. O potrzebie profilowanego przepowiadania dla seniorów*, „Polonia Sacra” 19,1 (2015), s. 115–130.
- Kalbarczyk A., *Celebracja homilii w kontekście celebracji eucharystii i niedzieli*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 4,1 (2012), s. 63–80.
- Kammler D., *Nasza droga do Emaus*, „W Drodze” 43,8 (2008), s. 6–12.
- Karwala M., *O niektórych sposobach wyrażania niewyraźnego*, w: *Teologia – kultura – współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995, s. 86–89.

- Kasperek A., *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii*, „Pedagogika” 43 (2009), s. 21–34.
- Kaufmann F.X., *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, Kraków 2004.
- Kaufmann F.X., *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1979.
- Kaufmann F.X., *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.
- Kaufmann F.X., *Umstrittene Säkularisierung*, „Stimmen der Zeit” 2 (2013), s. 137–140.
- Kehrer G., *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1997.
- Kiciński J., *Ascetyczny wymiar duchowości kapłańskiej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 9,1 (2010), s. 29–41.
- Kiełtyka W., *Dialog Kościoła ze światem w zmieniających się warunkach globalnych. Problem integralnego rozwoju społecznego na podstawie encykliki Benedykta XVI „Caritas in veritate”*. Studium pastoralne, Wrocław 2011.
- Klausnitzer W., *Drogi i bezdroża nowego ateizmu*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąś, Lublin 2013, s. 19–55.
- Kluz M., *Orędzie o miłości bliźniego w świetle encyklik „Deus caritas est” i „Caritas in veritate” papieża Benedykta XV*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 14,1 (2015), s. 78–92.
- Kłoczowski J.A., *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak” 47,12 (1995), s. 5–17.
- Kłoczowski J.A., *Nadzieja dla Europy...*, w: *Dwa płucia – jedno serce. Wartości duchowe w zjednoczonej Europie*, red. L. Szewczyk, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2004, s. 13–22.
- Kochel J., *Katecheza misyjna w Ewangelii Łukasza i Dziejach Apostolskich. Biblijno-katechetyczne studium narracyjne*, Opole 2013.
- Kołakowski L., *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*, w: *Humanistyka przełomu wieków*, red. J. Koziński, Warszawa 1999, s. 309–316.
- Komunikat z badań CBOS (nr 279), *Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia”*, Warszawa 2013.
- Kościelniak C., *Sekularyzacja po polsku*, „Znak” 63,11 (2011), s. 84–87.
- Kowalczyk D., *Bronić wiary?*, „Pastores” 60,3 (2013), s. 125–133.
- Kowalczyk S., *Postmodernizm*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 14, red. A. Winiarczyk, Radom 2004, s. 276–280.
- Kowalczyk S., *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000.
- Kowalczyk S., *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011.
- Krasnodębski Z., *Drzemka rozsądnych. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006.
- Kubina W., *Ogólna charakterystyka postmodernizmu: aspekt filozoficzny*, „Symposium” 2,2 (1998), s. 13–22.
- Kucza G., *Ateizm jako problem antropologiczny. Refleksja nad zjawiskiem ateizmu inspirowana nauczaniem Drugiego Soboru Watykańskiego*, w: *Między wiarą i życiem. Etyczno-pedagogiczne wyzwania wiary i ateizmu*, red. M. Drożdż, S. Kuboń, Kraków 2007, s. 16–30.
- Kudasiewicz J., *Akomodacja tekstu biblijnego*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1989, kol. 244–245.
- Kudasiewicz J., *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1986.

- Kudasiewicz J., *Cechy specyficzne etosu biblijnego*, w: *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 61–88.
- Kudasiewicz J., Witczyk H., *Kontemplacja Chrystusa – ikony Miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno-kerygmaticzne*, Kielce 2002.
- Kulbat W., *Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 19 (2012), s. 117–144.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999.
- Kutyło Ł., *Teorie socjologiczne a religia: między sekularyzacją a desekularyzacją*, Łódź 2012.
- Kuźnicki L., *Polska w roku 2010. Projekcja optymistyczna*, w: *W perspektywie roku 2010*, red. Komitet Prognoz „Polska w XXI wieku” przy Prezydium PAN, Warszawa 1995, s. 173–192.
- Laeyendecker L., *Sekularyzacja z perspektywy socjologii*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 113–122.
- Lehmann K., *Die Zukunft des Christentums in einer säkularisierten Welt*, w: *Gesellschaft ohne Christentum*, red. U. Hommes, Düsseldorf 1974, s. 124–151.
- Lemmermann H., *Komunikacja werbalna. Szkoła dyskusyjna*, Wrocław 1997.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Sekularyzacja – wróg czy sprzymierzeniec Kościoła katolickiego w Polsce?*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 273–281.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Wprowadzenie*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnymżywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. Firlit i in., Kraków 2012, s. 7–15.
- Liotard J.F., *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997.
- Łukaszuk R., *Dialog*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszuk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, kol. 1258–1262.
- Macała J., *Indywidualizacja i fragmentaryzacja religii – przejaw sekularyzacji czy desekularyzacji*, w: *Tożsamość europejska – wielokulturowość – globalizacja*, red. J. Bekasiński, E. Ponczek, A. Sepkowski, Włocławek 2007, s. 113–123.
- Majka J., *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 12,10 (1980), s. 29–44.
- Majka J., *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, „Chrześcijanin w Świecie” 9,10 (1977), s. 3–19.
- Malpas S., *The Postmodern*, Oxon–New York 2005.
- Marczyński K., *Funkcje wypowiedzi religijnych w mediach w ujęciu teologa*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2017, s. 269–279.
- Marczewski M., Mariański J., *Sekularyzacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 1374–1377.
- Marczewski M., *Sekularyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 1377–1378.
- Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001.
- Mariański J., *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011.
- Mariański J., *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności – tożsamość czy rozdział?*, „Universitas Gedanensis” 21,1–2 (2009), s. 16–43.

- Mariański J., *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością*, Lublin 1995.
- Mariański J., *Postawy Polaków wobec Kościoła katolickiego – analiza socjologiczna*, „Zeszyty Naukowe KUL” 57,1 (2014), s. 81–106.
- Mariański J., *Religia i moralność w świadomości Polaków: zależność czy autonomia?*, „Konteksty Społeczne” 3,1 (2015), s. 8–26.
- Mariański J., *Religijność europejska między sekularyzacją i desekularyzacją*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 77–98.
- Mariański J., *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian*, „Zeszyty Naukowe KUL” 53,2 (2010), s. 39–61.
- Mariański J., *Religijność polska w perspektywie zsekularyzowanej Europy*, w: *Dwa płucia – jedno serce. Wartości duchowe w zjednoczonej Europie*, red. L. Szewczyk, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2004, s. 23–48.
- Mariański J., *Sekularyzacja a nowe formy religijności*, „Roczniki Nauk Społecznych” 37,1 (2009), s. 33–68.
- Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.
- Mariański J., *Sekularyzacja jako fakt społeczny*, „Studia Płockie” 29 (2001), s. 185–200.
- Mariański J., *Sekularyzacja*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 364–369.
- Mariański J., *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013.
- Mariański J., *Tendencje rozwojowe religijności katolickiej w Polsce*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnymżywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. Firlit, M. Hainz, M. Libiszowska-Żółtkowska, G. Pickel, D. Pollack, Kraków 2012, s. 31–43.
- Mariański J., *Tendencje rozwojowe w polskim katolicyzmie – diagnoza i prognoza*, „Teologia Praktyczna” 12 (2011), s. 7–24.
- Mariański J., *Wiara i wierzenia religijne Polaków – ciągłość i zmiana*, „Studia Płockie” 38 (2010), s. 241–258.
- Martin D., *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*, London 1969.
- Mastalski J., *Pokusy kapłańskie*, Kraków 2011.
- Mastej J., *Świadeństwo w argumentacji za wiarygodnością chrześcijaństwa*, „Verbum Vitae” 27 (2015), s. 227–249.
- Mastej J., *Wiara*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1323–1328.
- Mazanka P., *O przewyciężaniu sekularyzacji*, „Homo Dei” 56,1–2 (1997), s. 133–138.
- Mazanka P., *Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 55–83.
- Mazanka P., *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003.
- Mazurkiewicz P., *Sekularyzacja czy „ureligijnienie” polityki?*, „Przegląd Powszechny” 124,7/8 (2007), s. 15–36.
- Mąkosa P., *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009.
- Medina E.J., *Kapłańskie vademecum*, „Polonia Christiana” 16 (2010), s. 49–51.

- Metz J.B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.
- Mielicka-Pawłowska H., *Religijność pogranicza epok*, „*Studia Sociologica*” 4,1 (2012), s. 151–173.
- Międzybrodzki J., *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, Katowice 2007.
- Misiaszek K., *Funkcje wypowiedzi katechetycznej. Perspektywa teologiczna*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2017, s. 163–174.
- Miształ W., *Globalizacja a dzieło stworzenia-zbawienia*, „*Analecta Cracoviensia*” 46 (2014), s. 105–119.
- Mów po ludzku. Z bp. Edwardem Dajczakiem rozmawia Konrad Sawicki*, „*Więź*” 54,2–3 (2011), s. 77–86.
- Mühlen H., *Odnowa w Duchu Świętym. Wdrożenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie*, Kraków 1997.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991.
- Nadolski B., *Mistagogia*, w: *Leksykon liturgii*, red. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 938–944.
- Nadolski B., *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004.
- Nadolski B., *Zaślubiny Chrystusa i Kościoła jako motyw homilii ślubnej*, „*Przegląd Homiletyczny*” 12 (2010), s. 85–93.
- Nagonka liberalno-lewicowych mediów na Kościół przyniosła efekty*, <http://wpolityce.pl/kosciol/279704-nagonka-liberalno-lewicowych-mediow-na-kosciol-przyniosla-efekty-az-12-proc-ksiezy-padlo-ofiara-agresji> [dostęp: 17.09.2017].
- Nagórny J., *Cywilizacja miłości wobec współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2003, s. 57–89.
- Napiórkowski A., *Wiara w Kościele, lecz dla świata. Rekonstrukcja interpretacji nauczania Vaticanum II*, „*Polonia Sacra*” 17,2 (2013), s. 53–69.
- Napiórkowski S.C., *Matka mojego Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Opole 1988.
- Neuner P., *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 229–265.
- Nęcek R., *Po co kapłan w mediach*, <http://archiwum.rp.pl/artukul/1218126-Po-co-kaplan-w-mediach.html> [dostęp: 17.06.2017].
- Nicol M., Deeg A., *Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2005.
- Nicol M., *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2002.
- Nossol A., *Akomodacja w teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1989, s. 241–242.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978.
- Novak M., *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, Kraków 2010.
- Nowak J., *Kaznodzieja – semper fidelis?*, „*Przegląd Pastoralno-Homiletyczny*” 4 (2000), s. 59–78.
- Nowak W.M., *Charles Taylor o religii i humanizmie wyłącznym w warunkach nowoczesności*, „*Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych OL PAN*” 3 (2008), s. 95–106.

- Nowakowska D., *Młody chrześcijanin jako odbiorca tekstów religijnych*, „Język – Szkoła – Religia” 7,2 (2012), s. 136–142.
- Ogórek P., *W poszukiwaniu istoty stałej formacji kapłańskiej*, „Studia Gdańskie” 23 (2008), s. 294–313.
- Oko D., *Sekularyzacja: zagrożenie czy szansa?*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/sekularyzacja.html> [dostęp: 11.09.2017].
- Ong W.J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin 1992.
- Osial W. (rec.), Konferencja Episkopatu Włoch, Komisja ds. doktryny wiary, głoszenia i katechezy, *Lettera ai cercatori di Dio* (Rzym, 12.04.2009), „Katecheta” 54,3 (2010), s. 85–87.
- Ostafiński W., *O sposobach obrazowania w świętokrzyskich kazaniach radiowych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 57,4 (2004), s. 261–276.
- Ostaszewska D., *Interakcje komunikacyjne w tekście artystycznym. Na wybranym materiale współczesnej prozy*, „Język Artystyczny” 2007, t. 13: *Interakcyjny wymiar dyskursu artystycznego*, s. 11–23.
- Oster S., *Humanismus der Nettigkeit – Oder: woran krankt unsere Verkündigung?*, www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1626621737607646&id=1399859893617166 [dostęp: 11.05.2017].
- Ouellet M., *Antropologiczna nowość chrześcijaństwa. Refleksje na temat „Ubicumque et semper”*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kbiskupow/refleksje_ubicumque_31032011.html [dostęp: 14.05.2017].
- Pankowski K. (oprac.), *O problemach Kościoła w Polsce*, Komunikat z badań CBOS (nr 145), Warszawa 2013.
- Pawlak T., *Formacja ludzka kandydatów do kapłaństwa według „Zasad formacji kapłańskiej w Polsce” z 1999 roku i uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego*, „Kościół i Prawo” 3,1 (2014), s. 9–27.
- Perszon J., *Zbawienie poza Kościołem? Kulturowy kontekst pluralistycznej teologii religii*, „Studia Włocławskie” 14 (2012), s. 228–247.
- Pindel R., *Kapłan. Pasjonat i specjalista od kontaktu z Bogiem*, Kraków 2010.
- Piwowarski W., *Wprowadzenie*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. I. Borowik, wyd. 3 poprawione i uzupełnione, Kraków 2012, s. 9–27.
- Podgórski R., *Laicyzacja życia społecznego*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/podgorski_laicyzacja.html [dostęp: 20.03.2017].
- Pohl M., *Od chrztu przez kerygmat do decyzji wiary*, w: *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013/2014*, red. S. Stułkowski, Poznań 2013, s. 294–302.
- Pollack D., *Religion und gesellschaftliche Differenzierung Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA*, Tübingen 2016.
- Pollack D., Rosta G., *Religion in der Moderne ein internationaler Vergleich*, Frankfurt 2015.
- Półtorak K., *Nowa parafia w zmieniającym się świecie*, w: *W trosce o teologię pastoralną i duszpasterstwo*, red. W. Śmiegiel, M. Fiałkowski, Lublin 2013, s. 319–335.
- Przybywa Polaków wybiórczo traktujących zasady moralne*, w: <http://gosc.pl/doc/1873805>. *Przybywa-Polakow-wybiorczo-traktujacych-zasady-moralne* [dostęp: 05.02.2017].

- Przyczyna W., *Funkcje homilii. Aspekt teologiczny*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2017, s. 145–162.
- Przyczyna W., *Przepowiadanie w liturgii. Cechy posoborowej homilii*, „Ateneum Kapłańskie” 126,3 (1996), s. 179–187.
- Przygoda W., *Pneumatologiczne fundamenty wiary chrześcijańskiej*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Święś, Lublin 2013, s. 159–178.
- Purfuński M., *Pasterz pilnie poszukiwany*, „Pastores” 30,1 (2006), s. 34–44.
- Radcliffe T., *Głoszenie słowa*, „W Drodze” 39,9 (2004), s. 27–41.
- Radwan M., *Problem sekularyzacji*, „Ateneum Kapłańskie” 64,1 (1972), s. 50–75.
- Radwan M., *Rodowód sekularyzacji*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 152–173.
- Rahner K., *Problem „demitologizacji” i zadanie kaznodziejstwa*, „Concilium” 4,1–10 (1968), s. 118–129.
- Rahner K., *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, s. 637–666.
- Raport o stanie wiary. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskup Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim*, Radom 2011.
- Ratzinger J., *Droga Paschalna*, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999.
- Ratzinger J., *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003.
- Ratzinger J., *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1999.
- Ratzinger J., *Służyć prawdzie*, Poznań 1983.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 1997.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996.
- Religijność w Europie*, <http://info.wiara.pl/doc/2095874.Religijnosc-w-Europie> [dostęp: 25.07.2017].
- Rhonheimer M., *Christentum und säkularer Staat. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Freiburg–Basel–Wien 2012.
- Rhymes D., *Prayer in the secular city*, Philadelphia 1968.
- Rojek M., *Obraz Boga Ojca w tekstach Katechizmu Kościoła katolickiego*, „Resovia Sacra” 6 (1999), s. 163–189.
- Roos L., *Między sekularyzmem a nową religijnością? Wokół stosunku między społeczeństwem, etosem i religią we współczesnej sytuacji kulturowej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 28,1 (1990), s. 5–27.
- Rozpoczął się „Dziedziniec Dialogu”*, <https://ekai.pl/warszawa-w-pazdzierniku-kolejny-dziedziniec-dialogu/> [dostęp: 18.10.2017].
- Ruh U., *Säkularisierung*, w: *Enzyklopädische Bibliothek. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 18, red. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, Freiburg–Basel–Wien 1982, s. 60–100.
- Rupnik M.I., *Duchowa lektura rzeczywistości*, w: *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, red. T. Śpidlik, M.I. Rupnik, Kraków 2010, s. 17–118.
- Rusecki M., *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 109–110.

- Rybicki A., *Sekularyzm przyczyną nowej religijności. Implikacje homiletyczne*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 151–161.
- Sadłoń W. (oprac.), *Annuario statistico Ecclesiae in Polonia AD 2018*, Warszawa 2018, http://iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/Annuario_Statistico_2018.pdf [dostęp: 10.04.2018].
- Sadłoń W., *Jak wierzą Polacy?*, w: *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013/2014*, red. S. Stułkowski, Poznań 2013, s. 269–277.
- Sakowicz E., *Katolicy dystansujący się od Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 363–366.
- Säkulare Frömmigkeit: Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung*, red. T. Dienberg, T. Eggensperger, U. Engelh, Münster 2013.
- Salij J., *Adwent ludzkości – ludzkie wyczekiwanie zbawienia*, „Ateneum Kapłańskie” 73,1 (1981), s. 7–18.
- Sambor J., *O języku współczesnych kazań polskich. Próba opisu*, w: *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 59–68.
- Sareło Z., *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998.
- Schneider L., *Sociological to Religion*, New York 1979.
- Schurr V., *Wie heute predigen? Zum Problem der Verkündigung des Christlichen*, Stuttgart 1949.
- Sekularyzacja, ale pelzająca – ks. prof. Zaręba o religijności Polaków*, <https://ekai.pl/sekularyzacja-ale-pelzajaca-ks-prof-zareba-o-religijnosci-polakow/> [dostęp: 20.02.2017].
- Sekularyzm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 489.
- Sellmann M., *Säkularität. Die große Chance modernen Christseins*, w: *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter*, red. J. Söder, H. Schöнемann, Freiburg 2016, s. 64–85.
- Seweryniak H., *Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu „Projekt pastoralny Evangelii gaudium”*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 283–292.
- Shiner L., *The Concept of Secularization in Empirical Research*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 6,2 (1967), s. 207–220.
- Sidel Z., *Pareneza homilijna w polskim przepowiadaniu posoborowym. Studium homiletyczne w świetle „Kazań świętokrzyskich” okresu Wielkiego Postu*, Lublin 2013.
- Sielepin A., *Kapłan przewodnikiem ludu Bożego*, „Studia Pastoralne” 6 (2010), s. 56–66.
- Sielepin A., *Współczesny katechumenat dorosłych w procesie formowania wiary*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 89–104.
- Sikora P., *Polska niekatolicka*, „Tygodnik Powszechny” (2018) nr 28, s. 10–14.
- Simon H., *Bosko-ludzki wymiar kazania*, „Współczesna Ambona” 14,4 (1986), s. 118–135.
- Simon H., *Homilia jako integralny element Eucharystii*, „Współczesna Ambona” 15,3 (1987), s. 105–120.
- Simon H., *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 49–86.
- Sinka T., *Zarys liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1988.

- Siwek G., *Homiletyka w relacji do teologii pastoralnej*, „Studia Pastoralne” 1 (2005), s. 107–125.
- Siwek G., *Miejsce retoryki w homiletyce*, w: *Retoryka dziś. Teoria i praktyka*, red. W. Przyczyna, Kraków 2001, s. 283–300.
- Skitek R., *Współczesne przemiany religijno-kulturowe a desakralizacja niedzieli*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 71–84.
- Skowronek A., *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościoła i teologów*, „Przegląd Powszechny” 10 (2000), s. 27–43.
- Sławiński H., *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, Warszawa 1997.
- Sławiński H., *Wychowawcze znaczenie homilii ślubnej*, „Teologia i Moralność” 12 (2012), s. 103–119.
- Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1989.
- Sobeczko H., *Teologiczno-pastoralna problematyka niedzielnego świętowania*, „Studia Liturgiczno-Pastoralne” 2 (1994), s. 155–167.
- Sobieraj E., *Homilia według teologii posoborowej*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, red. A.L. Szafrński, Lublin 1977, s. 165–253.
- Sobkowiak J.A., *Przyszłość religii w świecie zsekularyzowanym*, „Studia Theologica Varsaviensia” 48,2 (2010), s. 105–127.
- Stolarczyk I., *Troska duszpasterska okresu globalizacji*, w: *Kapłan we wspólnocie wierzących. Różne aspekty formacji i posługi kapłańskiej*, red. A. Kokoszka, J. Siewior, Tarnów 2010, s. 199–217.
- Strzelczyk G., *Jak opisać nieopisywalne? Teologia jako proteza*, „Więź” 54,2–3 (2011), s. 64–68.
- Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 235–478.
- Sturm W., *Religionsunterricht gestern, heute, morgen*, Stuttgart 1971.
- Szewczyk L., *Chrystocentryzm w teorii i praktyce przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 310–319.
- Szewczyk L., *Co logopeda słyszy we współczesnych polskich kazaniach? Zadania logopedy w kształceniu kaznodziejów*, w: *Profilaktyka logopedyczna w praktyce edukacyjnej*, t. 2, red. N. Moćko, K. Węsierska, Katowice 2013, s. 92–103.
- Szewczyk L., *Funkcje homilii i jej rola w liturgii*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. Żądło, Katowice 2011, s. 119–135.
- Szewczyk L., *Homilia pogrzebowa*, w: *Pogrzeb chrześcijański. Obrzędy, teologia, praktyka*, red. Cz. Krakowiak, Lublin 2012, s. 97–110.
- Szewczyk L., *Recepcja liturgicznego wymiaru homilii. Studium homiletyczne na podstawie badań kaznodziejstwa kapłanów Archidiecezji Katowickiej w latach 1972–1999*, Katowice 2003.
- Szewczyk W., *Oczekiwania i rozczarowania na drodze powołania kapłańskiego*, w: *Kapłan we wspólnocie wierzących. Różne aspekty formacji i posługi kapłańskiej*, red. A. Kokoszka, J. Siewior, Tarnów 2010, s. 23–33.
- Szłaga J., *Akomodacja biblijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1989, kol. 242–244.

- Szostek A., *Filozofia życia w „Ewangelii życia”*, w: *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, J. Nagórny, Lublin 1997, s. 167–176.
- Szumski A., *Globalizacja w życiu gospodarczym. Aspekt moralny*, Wrocław 2007.
- Szymik J., *Smutek pocieszony. J. Ratzingera/Benedykta XVI traktat o radości*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29 (2015), s. 165–182.
- Szymoń J., *Psychologiczne kryteria religijności dojrzalej*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Święs, Lublin 2013, s. 195–213.
- Świątkiewicz W., *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010.
- Świątkiewicz W., *Profanizacja dies domini. Między przyzwoleniem a zgorszeniem*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 55–70.
- Świda-Ziemia H., *Wypowiedź w ankiecie „W co wierzy ten, kto nie wierzy”*, w: *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, red. M. Wolańczyk, Kraków 2002, s. 146–152.
- Świerzawski W., *Głosić homilie w oparciu o rok liturgiczny*, „Anamnesis” 10,3 (1996/97), s. 65–69.
- Świerzawski W., *Misterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975.
- Świerzawski W., *Rok liturgiczny miejscem zwyczajnym nauczania Kościoła*, w: *Misterium Christi*, t. 6, red. W. Świerzawski, Sandomierz 2013, s. 365–383.
- Taylor Ch., *Epoka świecka i różne ścieżki wiary*, „Znak” 62,10 (2010), s. 20–29.
- Taylor Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?*, „Tygodnik Powszechny” (2002), nr 21, s. 13.
- Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków 2002.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001.
- Thiele M., „*Königin aller Dinge, die Rede*”. *Rhetorische Präsenz*, w: *Homiletische Präsenz. Predigt und Rhetorik*, red. M. Meyer-Blanck, J. Seip, B. Spielberg, München 2010, s. 175–189.
- Turowski W., *Homilia ślubna głoszeniem nowego życia w Chrystusie*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 33 (2015), s. 283–298.
- Twardy J., *Jak w seminariach duchownych przygotowywać do głoszenia homilii obrzędowej*, „Przegląd Homiletyczny” 9 (2005), s. 41–54.
- Twardy J., *Potrzeba przykładów w kazaniach*, „Współczesna Ambona” 23,1 (1995), s. 170–176.
- Tyrała R., *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*, Kraków 2014.
- Uchnast Z., *Psychologiczne aspekty dojrzałości religijnej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 3 (1975), s. 147–160.
- Urbański S., *Duchowość globalizacji*, w: *Duchowość współczesnego człowieka w świetle globalizacji i edukacji*, red. S. Urbański, Warszawa 2003, s. 83–102.
- Vorgrimler H., *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005.
- Wach G., *Prawdziwy obraz kapłana*, „Polonia Christiana” 16 (2010), s. 51–55.
- Walczak M., *Teologia sekularyzacji i teologia postsekularyzacyjna. Propozycje Harveya Coxa*, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 191–205.

- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993.
- Wargacki S.A., *Duchowość w kulturze ponowoczesnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 59,4 (2016), s. 27–51.
- Warzeszak J., „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24,1 (2011), s. 291–322.
- Wciórka B., *Co łączy Polaków z parafią?* Komunikat z badań CBOS, BS/ 49/2005, Warszawa 2005, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2005/K_049_05.PDF [dostęp: 12.05.2017].
- Werbiński I., *Duchowość kapłana diecezjalnego*, „Ateneum Kapłańskie” 154,3 (2010), s. 440–451.
- Widl M., *Priesterausbildung im neuen Horizont. Entwicklungen und Herausforderungen zwischen Volkskirche und Postmoderne*, w: *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten*, red. J. Freitag, C.P. März, Erfurt 2006, s. 259–266.
- Więcej kreatywności. O wyzwaniach dla współczesnego Kościoła z kard. Gianfranco Ravasim rozmawia ks. Tomasz Jaklewicz, „Gość Niedzielny” 89,46 (2012), s. 26–27.
- Wiszowaty E., *Duszpasterstwo wobec destrukcji środowiska psychicznego człowieka*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 13,2 (2014), s. 183–195.
- Wolf G., *The Church of the Non-Believers*, <https://www.wired.com/2006/11/atheism/>, [dostęp: 11.12.2017]
- Wroczyński K., *Nurty współczesnej cywilizacji zachodniej a rzeczywistość religii chrześcijańskiej*, w: *Europa dla Chrystusa – Chrystus dla Europy. Reewangelizacja cywilizacji zachodniej*, red. B. Giemza, Kraków 2009, s. 47–60.
- Wróbel M., *Od lektury Słowa Bożego do chrześcijańskiego czynu – doświadczenie szkoły Słowa Bożego i lectio divina*, „Zeszyty Naukowe KUL” 53,3 (2010), s. 15–23.
- Wucherer-Huldenfeld A.K., *Doniosłość fenomenu współczesnego ateizmu*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, oprac. F. Adamski, Kraków 2011, s. 225–247.
- Wysocka E., *Religia w życiu codziennym człowieka wykształconego – przypisywane znaczenia, funkcje i doświadczanie sfery „sacrum” jako wyznaczniki charakteru przemian w religijności*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 157–176.
- Zdaniewicz W., Sadłoń W., *Nowy sondaż pallotyńskiego Instytutu. Wnioski*, <http://www.sac.org.pl/index.php/placowki-zagraniczne/153-iskk-sac-nowy-sondaz-pallotynskie-go-instytutu.html?tmpl=component&print=1&page=> [dostęp: 24.06.2017].
- Zdunkiewicz-Jedynak D., *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Kraków 1996.
- Ziebertz H.G., *Religijność i wychowanie w świecie pluralistycznym*, Kraków 2001.
- Zielińska K., *Sekularyzacja według Karela Dobbelaere’a*, w: K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008, s. 9–23.
- Zielińska K., *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009.
- Zielińska K., *Spór o sekularyzację. Od dominacji do negacji?*, „Teologia Praktyczna” 5 (2004), s. 133–149.
- Zimoń D., *Miejsce na mistagogię w roku liturgicznym*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 62–71.

-
- Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen*, red. K. Baumann, A. Büssing, E. Frick, C. Jacobs, W. Weig, Würzburg 2017.
- Zych B., *Trzy rodzaje empatii*, <http://hrstandard.pl/2013/12/30/trzy-rodzaje-empatii/> [dostęp: 13.01.2018].
- Żądło A., *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999.
- Życiński J., *Niewidzialne światło*, Kraków 1998.
- Życiński J., *Wiara wątpiących*, Kraków 2003.

Proclaiming the word of God in a secularized environment

S u m m a r y

Preaching Gospel to people living in a specific historical context in the major task of the Church. Preaching the word of God adequately to the contemporary conditions requires knowledge of living conditions, existential and spiritual needs of contemporary listeners. Such a preaching derives its content from the Holy Scriptures and observation of the world in which the contemporary man lives and creates. Listeners should feel that it is them who are at stake in preaching, because they are able to find answers to their existential questions. The task of preachers is to establish a connection between the preached word of God and the contemporary world in which this word takes a specific shape. A preacher of the word of God can not fulfill his mission in isolation from the changes that take place in the world. A contemporary context of preaching the word of God is the phenomenon of secularization that contributes to the fact that many people abandon God and religion.

In Poland, too, a growing number of addressees of preaching the word of God are indifferent and sometimes even unbelieving. Therefore preaching the word of God should increasingly take into account the need to evoke and develop faith and, as the consequence, encounter Christ. Such preaching should be opened to the needs of evangelization and re-evangelisation in the environment of non-believers, pagans and lapsed Christians in need of conversion.

The major purpose of this study is to describe a contemporary state of preaching the word of God and the degree of its adjustment to secularisation processes in progress and to show influence of Ecclesial structures on a factual shape of the preaching service. Based on considerations on preaching the word of God in the secularised environment it should be concluded that the initial purpose of the study was met. At every stage of the study a critical analysis of the current state of preaching was carried out together with the degree of its adjustment to the secularized environment as well as individuals no longer involved in faith and religion.

At the beginning of the study the existing research and sociological, philosophical and theological literature concerning dominant trends in the contemporary culture and civilization were analyzed. Also, the emphasis was put on impact of secularisation processes on suppressing religiousness, especially ecclesial religiousness, as well as secularization factors in individual behavior and beliefs. Postmodernism, globalism and nihilism trends that dominate the contemporary culture and civilisation and have a direct impact on listeners of the word of God. Polish religiousness is going through a peculiar metamorphosis. What can be observed is a transfer from inherited religiousness to religiousness by choice. At the same time listeners of the word God are not only believers, but also non-believers who came to listen to the word of God by accident. This is why preaching, although meant mainly

for the faithful, should also have the character of preaching to „pagans”. In the homiletic theology, especially the West European one, a systematic shift from the former paradigm of secularization to the paradigm of evangelization can be observed. Also in Poland revival of preaching the word of God in the secularised environment should be inspired by assumptions and program if the new evangelization.

The study includes a critical analysis of initiatives seeking to directly reach unbelievers and secularized believers. Precious inspiration in search for adequate content and form of preaching to secularized listeners can be found in documents of local Churches, especially documents of Conferences of Bishops of Italy, France and Poland, an initiative of a dialogue with non-believers, for example „the court of the gentiles” and „the court of dialogue” and a letter of pope Francis to a non-believer.

The following part of the study points at a mission of preachers of the word of God in the secularised world. The teaching of the Church on the role and tasks of a priest as a preacher of the Word in the secularized environment was presented and changes in perception of a preacher in the environment was surveyed. Moreover, pastoral postulates were formulated concerning formation of current and future preachers who are getting ready to preach among those far from the faith and religion. Efficiency of preaching the word of God depends largely on a preacher's personal testimony, knowledge of the preached message and problems experienced by listeners and skills related to use of the word. A priest in the secularized environment should be characterized by a friendship with Christ, prayer and a humble service with respect to the word of God. If he wishes to be a leader of the people of God and the man's friend he has to master the skill of a careful „listening”. Many contemporary listeners of the word of God can not follow the fast pace of changing reality and do not understand the contemporary man sufficiently. Therefore many priests are tempted to separate from those who live outside an active and involved part of the community of the Church. A special task of a preacher in the environment of non-believers is evoking in their hearts the desire to meet Christ. Preaching the word of God by the authority and in the name of the Church requires courage to defend integral teaching of the Church in spite of unfriendly condition and numerous dangers. A contemporary preacher has to have a clearly defined hierarchy of actions, in which priority should be given to measures that bring the man closer to God efficiently. A basis of formation of future and current preachers is acquisition of substantial philosophical and theological knowledge, knowledge of psychology and rhetoric and appropriate spiritual development. All this should contribute to an open dialogue with people of good will, cooperation with the lay faithful, sensitivity of problems of the faithful, spiritual support and advice in problem solving.

The next part of the monograph concentrates on research into the major directions of changes in the content preaching the word of God in the secularized environment. The service of preaching consists of conveying the same and unchanging truths, for the Good News revealed to us by God remains ever the same, however living conditions of listeners and their existential problems change systematically. This is why in the secularized environment it is necessary to change emphasis put on certain content and from the treasury of God's revelation choose content that should be especially emphasized and presented to listeners. The major content of preaching the word of God is the good news about Jesus Christ, the Lord and Saviour. This preaching is rooted in the Bible and observation of the world in which the contemporary man lives and creates. In the secularized environment, without giving up the above mentioned sources, a preacher should emphasise kerygmatic message and lead to faith that is a personal encounter with Jesus Christ and has a personal and dialogue-oriented character. Showing God and Jesus Christ - the only Saviour of the

man should be linked with an attempt to give answers to human questions and desires. Also today kerygma is the major part of ecclesial preaching and is addressed to various listeners. It is necessary, however, to devise kerygma adjusted to individual needs and expectations of the contemporary man who is either a non-believer or a lapsed believer. If by kerygma in the strict sense we understand the passion, death and resurrection of Jesus combined with the call to conversion, and by a kerygma in a broader sense we understand everything that is taught by the Church, which is the words and deeds of Jesus confirmed in the Bible, then in preaching the word of God in Poland preaching kerygma in the strict sense should be interpenetrated by preaching kerygma in the broader sense. Non-believers and secularized believers should be preached most of all kerygma in the strict sense, for its purpose is the initial conversion and preparation for baptism and entering the community of the Church. An ordinary preaching of the Church taking place during homilies should remain a broad kerygma, whereas preaching kerygma in the strict sense, which is a call to a fundamental conversion to Christ, should be addressed to the secularized and take place in exceptional circumstances. These circumstances are the most important moments of Christian life, such as baptism, weddings, funeral and Easter and Christmas homilies.

Preaching addressed to the secularized should refer to human experience, failures of human searches and solutions and point at a solution of problems through opening to the Christian revelation. Such preaching that refers to the anthropological method seeks to evoke the hunger for God. Major topics of the preaching addressed to the secularized can not omit such issues as a human person and his dignity, freedom renewed by the cross and resurrection of Christ, the sense of life, love, happiness, sickness and suffering. The content of preaching addressed to non-believers may be universal and all-human values among which three transcendentals, truth, goodness and beauty, are dominant.

In the final part of the monograph a formal side of a preaching utterance addressed to the secularized environment was analyzed. Preaching the word of God requires searching for the most efficient form of reaching people at the margins of faith and the Church. In the face of progressive secularization preaching the word of God requires courage and enthusiasm as well as boldness in searching for a language capable of conveying a deep meaning of beauty of the experience of love. This search should be accompanied by awareness that preaching is the word of God (theological sphere) and the word of man (anthropological sphere).

Renewal of a form of communicating the Good News calls for reformulation of a language of expressing one's faith in a way that would be adequate to a cultural awareness of an environment in which it is preached. Precise verbal formulas, dogmatic definitions and teaching faith through memorising truths from the Catechism is beyond the grasp of many contemporary people. Preaching the word of God in the secularised environment should refer to the richness of the Bible and have a simple form.

A preacher should make his statements more contemporary, since for many listeners the gap between the language of preaching and the language that would use on daily basis is too big. Listening to opinions of listeners of the word of God far from God and the Church allows for introduction of a language that would be communicative for contemporary people, an existential language of faith. It is absolutely necessary in preaching the word of God in the secularized environment to use a language of suggestion, dialogue, respect and empathy. A prudent use of imagery in preaching can introduce listeners to the world that so far has been unknown to him. It is advisable to use persuasion and broad argumentation that refer to an intellectual, emotional and volitional sphere of listeners of the word of God.

Moreover, one should avoid boarder attitudes, which is willingness to adjust to colloquial speech of listeners of the word of God on the one hand and a persistent use of a hermetic, obscure language of theology on the other. Such attitudes should be overcome by seeking to keep *sacrum* in preaching utterances.

The research carried out proved further research into the state of preaching in Poland is necessary. Growing secularization processes have a significant impact on homiletic theology. Its task is to devise – in the light of the analysis of the current situation - rules and directives thanks to which the Ecclesial service of the word might conduct its mission efficiently. The need of a constant perfection of preaching results from requirements of priests in the contemporary world which is adjustment of pastoral methods to constantly changing living conditions of the community of the faithful. The process of programming preaching can not omit systematically growing secularized environment.

Verkündigung des Wortes Gottes in einer säkularisierten Umgebung

Zusammenfassung

Die Verkündigung des Evangeliums an jene Menschen, die in einem bestimmten historischen Kontext leben, stellt die grundlegende Aufgabe der Kirche dar. Das Verkündigen des Wortes Gottes, welches den heutigen Bedingungen angemessen sein sollte, erfordert Kenntnisse sowohl über die Lebensbedingungen als auch über die existentiellen und spirituellen Bedürfnisse der heutigen Zuhörer. Es leitet seinen Inhalt von der Heiligen Schrift und von den Beobachtungen der Welt ab, in der der neuzeitliche Mensch lebt und wirkt. Dabei sollten die Zuhörer in der Lage sein zu fühlen, dass das verkündigte Wort auch sie anbelangt, da sie selbst in ihm eine Antwort auf die gestellten, existenziellen Fragen finden können. Die Aufgabe der Prediger ist es, eine Verbindung zwischen dem verkündigten Wort Gottes und der Neuzeit aufzubauen, in der das Wort selbst eine konkrete Bedeutung einnimmt. Der Prediger des Wortes Gottes kann seine Sendung nicht isoliert von den Veränderungen in der Welt erfüllen. Daneben ist der zeitgenössische Kontext der Verkündigung des Wortes Gottes ein Phänomen der Säkularisierung, die dazu beiträgt, dass viele Menschen von Gott und der Religion abkommen.

Auch in Polen sind immer häufiger gleichgültige und sogar ungläubige Zuhörer die Empfänger des verkündigten Wortes Gottes. Daher sollte der Dienst, das Wort Gottes zu verkündigen, die Notwendigkeit der Predigt berücksichtigen, die darauf abzielt, den Glauben des Empfängers des Wortes Gottes zu wecken und weiter zu entfalten, wodurch er dazu geleitet wird, die Begegnung mit Christus zu suchen. Dieses Predigen sollte offen sein für die evangelisierenden und neuevangelisierenden Bedürfnisse in einer Umgebung von Ungläubigen, Heiden und Getauften, die jedoch einer Bekehrung bedürfen.

Der Hauptzweck dieser Studie besteht darin, den gegenwärtigen Stand der Verkündigung des Wortes Gottes und den Grad seiner Anpassung an die stattfindenden Säkularisierungsprozesse zu definieren und den Einfluss ekklesischer Strukturen auf die tatsächliche Form des Predigtendienstes aufzuzeigen. Auf der Grundlage der Überlegungen zur Verkündigung des Wortes Gottes in einer säkularisierten Umgebung ist festzustellen, dass das zu Beginn dieser wissenschaftlichen Abhandlung aufgestellte Ziel erreicht wurde. In jeder Phase dieser Studie wurde eine kritische Analyse des gegenwärtigen Standes der Predigt sowie des Grades ihrer Anpassung an die säkularisierte Umgebung und an Individuen, die sich von Glauben und Religion distanzieren, vorgenommen.

Im ersten Teil der Studie wurde eine Analyse des bestehenden Forschungsstandes und ausgewählter soziologischer, philosophischer und theologischer Literatur über die in der zeitgenössischen Kultur und Zivilisation vorherrschenden Trends und den Einfluss von Säkularisierungsprozessen auf die Schwächung der Religiosität, insbesondere der kirchlichen Religiosität, sowie Anzeichen der Säkularisierung in individuellen Verhaltensweisen

und Überzeugungen durchgeführt. Postmoderne, Globalisierung und Nihilismus sind die dominierenden Trends in der gegenwärtigen Kultur und Zivilisation, die eine unmittelbare Auswirkung auf die Empfänger der Verkündigung des Wortes Gottes haben. Auch die polnische Religiosität durchläuft eine spezifische Metamorphose. Man kann einen Übergang von der ererbten zur selbst ausgewählten Religiosität wahrnehmen, die voll bewusst und erlebt wird. Gleichzeitig sind nicht nur Gläubige, sondern auch Ungläubige immer häufiger die Empfänger des Wortes Gottes, die gelegentlich zufällig unter den Zuhörern anwesend sind. Deswegen sollte die Verkündigung des Wortes Gottes, obwohl sie sich hauptsächlich an Gläubige richtet, eine offene Form des Predigens auch für „Heiden“ zu Eigen haben. In der homiletischen Theologie, insbesondere in Westeuropa, findet ein systematischer Wandel des bisher dominierenden Paradigmas der Säkularisierung zu einem Paradigma der Evangelisierung statt. Gleichermaßen sollte in Polen die Erneuerung der Verkündigung des Wortes Gottes, die vor allem in einer säkularisierten Umgebung kundgegeben wird, von den Grundsätzen und dem Programm der Neuevangelisierung inspiriert sein.

In der Studie werden kritisch Initiativen, die auf eine unmittelbare Wendung an die Ungläubigen und Gläubigen, die bereits weitgehend säkularisiert sind, abzielen, einer kritischen Analyse unterzogen. Hierbei liefern Dokumente der einzelnen Ortskirchen, insbesondere diejenigen der Bischofskonferenzen Italiens, Frankreichs und Polens, die Initiativen des Dialogs mit Ungläubigen, wie z.B. der „Vorhof der Heiden“ und der „Vorhof des Dialogs“ sowie das Schreiben von Papst Franziskus an einen ungläubigen Menschen, wertvolle Anregungen bei der Suche nach geeigneten Inhalten und zutreffenden Verkündigungsformen für säkularisierte Empfänger.

Im nächsten Teil wurde die Sendung der Verkündiger des Wortes Gottes in einer säkularisierten Umgebung aufgezeigt. Dabei wird die Lehre der Kirche über die Rolle und die Pflichten eines Priesters und Predigers in einer säkularisierten Umgebung vorgestellt und es werden Veränderungen in der Wahrnehmung des Predigers durch dieses soziale Umfeld untersucht. Des Weiteren werden auch pastorale Vorschläge für die Ausbildung von gegenwärtigen und zukünftigen Predigern gegeben, die sich auf die Verkündigung des Wortes unter denen vorbereiten, die sich bereits abseits von Glauben und Religion befinden. Die Wirksamkeit der Verkündigung des Wortes Gottes hängt in hohem Maße vom Glaubenszeugnis der Prediger, von der Kenntnis der verkündeten Botschaft und den Problemen der Zuhörer sowie von der Fähigkeit der sprachlichen Ausdrucksweise ab. Ein Priester in einer säkularisierten Umgebung sollte sich durch die Freundschaft mit Christus, das Gebet und den demütigen Dienst am Wort Gottes auszeichnen. Um ein Begleiter des Volkes Gottes und ein Freund des Menschen zu sein, sollte er die Fähigkeit besitzen, aufmerksam „zuzuhören“. Ein großer Anteil gegenwärtiger Prediger des Wortes Gottes ist nicht in der Lage, mit der sich schnell verändernden Realität der umgebenden Welt Schritt zu halten und hat fernerhin immer weniger Verständnis für den modernen Menschen. Daher kommen viele Seelsorger in Versuchung, sich denen zu verschließen, die außerhalb des aktiven, engagierten Teils der kirchlichen Gemeinschaft leben. Eine besondere Aufgabe der Prediger in einer Umgebung von Menschen fernab von Gott und Glauben besteht darin, in ihren Herzen den Wunsch zu wecken Christus zu begegnen. Die Verkündigung des Wortes in der Sendung und im Namen der Kirche erfordert, trotz ungünstiger Umstände und vieler Bedrohungen, Mut zum Schutz der integralen Lehre der Kirche. Der zeitgenössische Prediger muss eine klar gegliederte Hierarchie seiner Handlungen haben, in der er den Vorrang dem geben sollte, was wirksam zur Bindung des Menschen an Gott beiträgt. Die Bildung von zukünftigen und gegenwärtigen Predigern basiert auf dem Erwerb von ausführlichem philosophischem und theologischem Wissen, den Kenntnissen über Psychologie und

Rhetorik sowie einer angemessenen geistlichen Entwicklung. Dies sollte zu einem offenen Dialog mit Menschen guten Willens, der Zusammenarbeit mit den Laien, der Sensibilität für die Probleme der Gläubigen, der geistlichen Unterstützung und den Ratschlägen bezüglich dieser Problemlösung beitragen.

Im nächsten Teil der Monographie wurden die Hauptrichtungen von Veränderungen im Inhalt der Verkündigung des Wortes Gottes in einer säkularisierten Umgebung untersucht. Der Predigtdienst besteht darin, festgelegte und unveränderliche Inhalte zu verkünden, so unverändert selbst auch die frohe Botschaft bleibt, die dem Menschen von Gott gegeben wurde und welche den Grundgedanken des Evangeliums ausmacht. Systematischen Veränderungen unterliegen jedoch die Lebensumstände der Zuhörer und ihre existentiellen Probleme. Deswegen ist es in einer säkularen Umgebung notwendig, die Schwerpunkte im Inhalt der Predigt anders zu setzen und aus der Schatzkammer der Offenbarung Gottes diejenigen auszuwählen, die besonders hervorgehoben und dem Zuhörer nähergebracht werden sollten. Den grundlegenden Inhalt der Verkündigung des Wortes Gottes stellt die frohe Botschaft von Jesus Christus als Herrn und Heiland dar. Die Verkündigung basiert auf der Bibel und der Beobachtung der Welt, in der der moderne Mensch lebt und wirkt. In einer säkularisierten Umgebung, ohne auf die oben genannten Quellen zu verzichten, sollte der Prediger die kerygmatischen Inhalte betonen und den Menschen zu so einem Glauben führen, der eine persönliche Begegnung mit Jesus Christus kennzeichnet und einen personalen sowie dialogischen Charakter aufweist. Die Darstellung des wahren Gottes und Jesu Christi, den einzigen Erlöser des Menschen, sollte mit dem Versuch verbunden werden, auf menschliche Fragen und Bedürfnisse zu antworten. Das Kerygma ist auch heute noch der grundlegende Inhalt der kirchlichen Verkündigung und richtet sich an verschiedene Zuhörer. Erforderlich ist jedoch die Erarbeitung eines Kerygmas, das an die spezifischen Bedürfnisse und Erwartungen eines heutigen Ungläubigen und eines schwach Gläubigen angepasst ist. Wenn das Kerygma einerseits im engeren Sinne als das Leid, der Tod und die Auferstehung Jesu verstanden wird, welches mit einem Aufruf zur Bekehrung verbunden ist, und andererseits im weiteren Sinne alles ist, was die Kirche verkündet, d.h. alle in der Bibel bestätigten Worte und Taten Jesu, dann sollte sich bei der Verkündigung des Wortes Gottes in Polen das Verkünden des Kerygmas im engeren und im weiteren Sinne gegenseitig beeinflussen. Für die Ungläubigen und Säkularisierten muss das Kerygma, dessen Ziel die erste Bekehrung dieser Menschen, die Vorbereitung zum Empfang der Taufe und der Eintritt in die Kirchengemeinde ist, im engeren Sinne verkündet werden. Die alltägliche Verkündigung der Kirche, die in der Homilie vollbracht wird, sollte eine Kerygma-Verkündigung im weiteren Sinne bleiben, während die Verkündigung des Kerygmas im engeren Sinne, d.h. der Aufruf zu einer sich grundlegenden Entscheidung für Christus, an die Säkularisierten gerichtet und unter besonderen Umständen durchgeführt werden sollte. Zu diesen Umständen gehören die wichtigsten Augenblicke des christlichen Lebens, wie die Taufe, Hochzeit und Beerdigung sowie die Oster- und Weihnachtspredigten.

Die an die Säkularisierten gerichtete Predigt sollte sich sowohl auf die Beschreibung menschlicher Erfahrung, das Scheitern der Suche und der menschlichen Lösung beziehen als auch eine Problemlösung aufzeigen, durch welche man sich auf die christliche Offenbarung öffnet. Eine solche Verkündigung des Wortes Gottes, die sich auf die anthropologische Methode bezieht, sollte bei den Zuhörern eine Sehnsucht nach Gott wecken. Zu den grundlegenden Themen der Verkündigung in der säkularisierten Umgebung gehören folgendermaßen: die Frage nach dem Menschen und seiner Würde, die durch das Kreuz erneuerte Freiheit und die Auferstehung Christi, das Problem des Sinns des Lebens, die Liebe, das Glück, die Krankheit und das Leiden. Wohingegen den Inhalt der Predigt, die

sich an Ungläubige richtet, universelle und allgemeinmenschliche Werte ausmachen können, unter denen folgende drei Transzendentalien dominieren: Wahrheit, Güte und Schönheit.

Im letzten Teil der Monographie wurde eine Untersuchung der formalen Seite der Aussagen von Predigern durchgeführt, die an die säkularisierte Umgebung gerichtet sind. Die Verkündigung des Wortes Gottes in diesem sozialen Umfeld erfordert, dass die Prediger die effektivsten Wege suchen, um die Menschen am Rande ihres Glaubens und der Kirche mit der frohen Botschaft zu erreichen. Im Falle der stattfindenden Säkularisierung erfordert die Verkündigung des Wortes Gottes sowohl Mut als auch Begeisterung und Kühnheit auf der Suche nach einer Sprache, die in der Lage ist, den tiefen Sinn und die Schönheit der Glaubenserfahrung zu vermitteln. Diese Suche sollte von dem Bewusstsein begleitet werden, dass die Predigt das Wort Gottes (theologische Ebene) und das Wort des Menschen (anthropologische Ebene) ist.

Die Erneuerung der Kommunikationsform des Evangeliums erfordert eine Umgestaltung der Sprache des eigenen Glaubensbekenntnisses, auf eine solche Art und Weise, dass sie dem kulturellen Bewusstsein der Umgebung, in der man die Botschaft verkündet, angemessen wird. Präzise verbale Formeln, dogmatische Definitionen und die Glaubenslehre durch Beherrschung der Katechismuswahrheiten sind für viele zeitgenössische Zielgruppen schwer zu akzeptieren. Die Verkündigung des Wortes Gottes in einer säkularisierten Umgebung sollte sich auf den Reichtum der Bibelsprache beziehen und durch Einfachheit der Form gekennzeichnet sein.

Der Prediger sollte versuchen, seine Aussagen, welche für viele Menschen unverständlich sein können, zu modernisieren, da es erhebliche Unterschiede zwischen der Sprache der Predigt und derjenigen gibt, die von den Zuhörern verwendet und von ihnen verstanden wird. Das Hören auf die Meinungen der Empfänger des Wortes Gottes, die entfernt von Gott und der Kirche sind, ermöglicht, eine kommunikative Sprache, die eine existentielle Sprache des Glaubens darstellt, für die heutigen Menschen zu entwickeln. Bei der Verkündigung des Wortes Gottes in einer säkularisierten Umgebung ist es unerlässlich, die Sprache des Vorschlags, des Dialogs, des Respekts und der Empathie zu verwenden. Der umsichtige Einsatz von Bildhaftigkeit in der Predigt kann dazu beitragen, den Zuhörer in eine ihm bisher unbekannte Welt einzuführen. Deswegen ist es ratsam, sich mit Überzeugungskraft und weitreichender Argumentation auf die intellektuelle, emotionale und volitionale Sphäre der Empfänger des verkündeten Wortes Gottes zu berufen.

Dagegen sollte man extreme Haltungen vermeiden, d.h. die Absicht, einerseits die Sprache an die umgangssprachlichen Aussagen der Zuhörer anzupassen und andererseits die hermetisch, für den Hörer unverständliche Sprache der Theologie beharrlich zu verwenden. Diese Einstellungen sollten überwunden werden, indem man sich bemüht, das *Sacrum* in der Predigt zu bewahren.

Die durchgeführten Nachforschungen ergaben die Notwendigkeit weiterer Untersuchungen über den Stand der Predigt in Polen. Zunehmend spürbare Säkularisierungsprozesse haben einen signifikanten Einfluss auf die homiletische Theologie. Ihre Aufgabe ist es – im Lichte einer Analyse der aktuellen Situation – Grundsätze und Richtlinien zu erarbeiten, durch die der kirchliche Dienst am Wort seine Sendung wirksam erfüllen kann. Dadurch besteht der Bedarf einer ständigen Verbesserung der Predigerausbildung, die sich aus den Anforderungen, die an die Priester in der modernen Welt gestellt werden, die pastoralen Methoden an die sich ständig verändernden Lebensbedingungen der Gemeinschaft der Gläubigen anzupassen, ergibt. Demzufolge sollte man bereits beim Lehrprozess der zukünftigen Prediger die systematisch wachsende säkularisierte Umgebung berücksichtigen.

Redakcja: Bożena Pietyra
Projekt okładki: Jakub Dziewit
Korekta: Marzena Marczyk
Łamanie: Barbara Wilk

Copyright © 2019 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-3617-6
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-226-3618-3
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 20,5. Ark. wyd. 25,5.
Papier offset. kl. III, 90 g. Cena 26 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: Volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Księcia Witolda 7–9, 71-063 Szczecin



W rozprawie podjęto się odpowiedzi na niezwykle pilne wyzwanie naszych czasów: jak przepowiadać Dobrą Nowinę (ewangelizować) w środowisku, które uległo postępującym procesom sekularyzacji, czyli jak dziś mówić do „człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (zob. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, 9). Autor omówił szczegółowo i krytycznie obecny stan przepowiadania słowa Bożego i stopień jego dostosowania do zachodzących procesów sekularyzacyjnych oraz ukazał wpływ struktur eklezjalnych na realny kształt współczesnej posługi kaznodziejskiej w naszym kraju. Sformułowane w toku badań tezy rozwinął i uzasadnił w oparciu o dokumenty Kościoła oraz bogatą i interdyscyplinarną literaturę przedmiotu.

Na uwagę zasługuje komunikatywny język i poprawny styl literacki omawianej książki. Trzeba też przyznać, że zakres badawczy jest imponujący, ujęcie treści całościowe, organiczne.

Książka ks. dra hab. Leszka Szewczyka dostarcza cennych przemyśleń do posługi słowa Bożego we współczesnym Kościele i świecie. Jej atrakcyjność wynika w pierwszym rzędzie z mocnej podbudowy socjologicznej i teologicznej (homiletycznej). Twórcze poszukiwania Autora, zauważalne już w jego wcześniejszych rozprawach, zostały tutaj przyporządkowane celom dydaktyczno-kaznodziejskim. Pozwala to sięgnąć po tę książkę szerszemu kręgowi czytelników, którzy pragną odnowić i pogłębić swoją posługę słowa i osobisty kontakt z Jezusem. Te względy sprawiają, że recenzowana praca powinna trafić do rąk nie tylko specjalistów: pastoralistów, homiletów i homilistów, ale i szerszego grona czytelników.

ks. prof. dr hab. Jan Kochel
(fragment recenzji wydawniczej)

Leszek Szewczyk – prezbiter archidiecezji katowickiej, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie homiletyki, profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Pastoralnej, Liturgiki, Homiletyki i Katechetyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, kierownik Studiów Doktoranckich Wydziału Teologicznego UŚ, dyplomowany logopeda. Sekretarz Stowarzyszenia Homiletów Polskich. Ważniejsze publikacje: *Recepcja liturgicznego wymiaru homilii. Studium homiletyczne w świetle przepowiadania kapłanów archidiecezji katowickiej w latach 1972-1999* (Katowice 2003); *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne* (Katowice 2009).

ISSN 0208-6336	Więcej o książce
Cena 26 zł (+ VAT)	
ISBN 978-83-226-3617-6	
	
9 788322 636176	